PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

LA IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE KANT Y HEGEL: REFLEXIONES SOBRE DESTINO Y EXISTENCIA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFIA

PRESENTA

ERNESTO GALLARDO LEÓN

BAJO LA DIRECCION DE LA DOCTORA:

JULIETA LIZAOLA MONTERRUBIO

MÉXICO, 2010

A mi familia y a mis amigos,

que le dan sentido a mi existencia

AGRADECIMIENTOS

Comienzo por agradecer a mis tutores de tesis: la doctora Julieta Lizaola, el doctor Francisco Piñón, la doctora Isabel Cabrera, el doctor Ambrosio Velasco y el doctor Carlos Oliva, por haberme ayudado en la redacción y corrección del texto en general, y por su paciencia conmigo.

Del mismo modo, agradezco a mi familia, a mi esposa, a mis hijos, a mi madre, a Antonio Avitia, que sin ellos, no serían posible ninguna de estas líneas.

De igual forma, agradezco a mis amigos: Jesús Zeferino, Carlos Arturo Sánchez, Ángel Jiménez, Rhita Plaza, Elisa Mora, Joaquín Mondragón por sus aportaciones, conversaciones, críticas y alegrías, que me permitieron construir con aliento y entusiasmo los contenidos de esta tesis.

Asimismo, agradezco al Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, por darme la oportunidad de exponer muchos de los capítulos que ahora conforman esta tesis.

Finalmente, al CONACYT y a la UNAM, por haberme otorgado becas para poder terminar mis estudios de maestría y la tesis. CONACYT, durante el periodo de Agosto de 2007, hasta Julio del 2009. La UNAM, durante los seis meses de Agosto del 2009, a Enero del 2010, que me ayudaron a concluir la redacción de la tesis.

Para todos ellos, mi más profundo y sentido agradecimiento.

INTRODUCCIÓN

Una de las tendencias del mundo occidental en el que vivimos el día de hoy, es secularizar todos los ámbitos de la vida humana. La secularización es una de las huellas imborrables de nuestro mundo moderno, porque la ciencia ha transformado nuestro planeta Tierra. Ese proceso de secularización, en el que se puede entenderlo todo como objeto de estudio de la conciencia, nos ha permitido acercarnos y comprender mejor los ámbitos de lo religioso y lo sagrado, en las diferentes manifestaciones de lo divino en las diversas culturas. También nos ha ayudado a entender los fundamentos de nuestro Cristianismo y aproximarnos a el con los ojos de un historiador, de un antropólogo, de un filósofo, de un sociólogo, para conocer las motivaciones profundas que hay en estas concepciones de lo "totalmente Otro".

Este camino de secularización y de comprensión de lo religioso empezó en alguna parte y ha tenido sus precursores. Si pensamos, por ejemplo, en San Agustín, nos daremos cuenta que en San Agustín no hay una concepción secularizada de Dios, sino que su visión es totalmente ontologizada: Dios es principio y fin de todas las cosas. La visión ontoteológica de San Agustín no mira a Dios como objeto de estudio, sino que su filosofía esta en función de Dios. San Agustín, por supuesto, nos ayuda a pensar en el drama vivo de la persona que quiere vivir intensamente una experiencia de Dios, una experiencia que nosotros llamamos "mística". Sin embargo, no usaríamos a San Agustín como principio de lo que se conoce como Filosofía de la Religión, porque, como ya dijimos, San Agustín no hace Filosofía de la Religión, sino ontoteología, donde la filosofía esta en función de explicar los misterios de la fe: Dios no es objeto, sino sujeto último de cualquier experiencia humana.

En cambio, cuando queremos pensar la Religión desde el ámbito de lo humano, sin las características de la teología ni sus fundamentos, entonces debemos venir más acá. A juicio nuestro, dos de las mentes que abrieron el camino de esto que llamamos "Filosofía de la Religión" fueron Kant y Hegel. El objetivo de este texto es exponer, precisamente, cómo es que Kant y Hegel pensaron a Dios como un objeto de estudio y representaron la relación compleja que hay entre el hombre y Dios, desde el pensamiento filosófico. En los escritos de Kant y Hegel se pueden leer interpretaciones del fenómeno

religioso, desde las categorías de la filosofía. Al adentrarse a sus críticas y análisis sobre cómo los hombres viven y piensan a Dios, nos acercamos a la comprensión de lo que ocurre con las experiencias de lo divino el día de hoy. En especial, si pensamos que la población creyente no ha disminuido, sino que se ha desplazado a otro tipo de creencias o ha adoptado otro tipo de tradiciones religiosas que no son propias de nuestros territorios. De la misma forma, nos ayuda a comprender el por qué del fanatismo, las razones de la fe, las experiencias de lo humano frente a lo divino, nuestras explicaciones racionales sobre Dios, etcétera.

Para adentrarnos en la problemática de Kant y su idea de Dios, repasamos todo el período crítico y los últimos textos publicados antes de su muerte. Hay una excepción: no trabajamos el *Opus Postummum* por varias razones. La principal es que el *Opus Postummum* (publicado después de la muerte de Kant) es difuso, pues es el único texto de Kant que no esta sistematizado y por lo tanto, algunas de sus ideas pueden leerse de muchas formas.

De la misma forma lo hicimos con Hegel. Dada la vasta producción filosófica de Hegel (porque en todos sus textos hay una gran variedad de temas), no exploramos toda su obra, es así que escogimos la primera parte: los *Escritos de Juventud* y la *Fenomenología del Espíritu*. Por lo tanto, nos concentramos en las ideas de Dios de estos dos períodos y textos, y utilizamos, cuando fue necesario, algún otro trabajo de Hegel, pero sin adentrarnos en los detalles.

La tesis quiere entonces acercar al lector a la idea de Dios de estos autores, para entender algunos problemas del fenómeno religioso hoy. Lo que el pensamiento de Dios implica de fanatismo, idolatría, mentira e intolerancia, también lo implica desde otro punto de vista, como reforma moral, amor al prójimo y motivo de la buena voluntad. La complejidad de Dios en el pensamiento de Kant y Hegel se debe precisamente a que Dios *es* desde el género humano y no fuera de él.

Capítulo I

KANT Y LA IDEA TRASCENDENTAL DE DIOS.

¿De dónde proviene la inquietud de Kant por pensar el problema de Dios? ¿Es simplemente histórica su preocupación? ¿Es parte de su historia personal de vida? ¿Cuál es la importancia del problema de Dios en el conjunto de su sistema? ¿Cuál es la actualidad de los argumentos de Kant en torno a este problema? Trataremos de responder a estas preguntas a lo largo de la tesis.

Si el lector vuelve a la *Crítica de la Razón Pura*, encontrara que uno de los problemas centrales de la argumentación de Kant esta dirigido a responder a la pregunta sobre Dios. Si se revisan con cuidado las otras *Críticas*, (cosa que intentaremos), nos daremos cuenta que no era una preocupación cualquiera, sino que engloba todo su sistema. Es decir, la inquietud por Dios recorre la historia de su pensamiento. No es menor el hecho de que el problema de Dios aparezca en todas sus *Críticas*. Por tanto, queremos demostrar que en Kant la idea de Dios motiva al ser humano a la búsqueda del conocimiento, y por esa razón, Dios es una idea fundadora.

Al iniciar la *Crítica de la Razón Pura*, encontraremos que hay una relación entre las preguntas originarias de la filosofía, con los ideales trascendentales: Dios y saber, Libertad y acción moral, Inmortalidad y esperanza: ¿qué puedo saber? (la prueba de la existencia de Dios); ¿qué debo hacer? (la libertad); ¿qué me cabe esperar? (la inmortalidad del alma)[1]. Esta coincidencia abre la pregunta, ¿qué lugar ocupa Dios en el pensamiento de Kant?

El objetivo será entonces esclarecer en la teoría de Kant, si es posible resolver dentro de su proyecto, el problema que implica la idea de Dios. Empecemos pues, con la pregunta, ¿qué piensa Kant de la idea de Dios? Seguiremos luego con, ¿cuál es en general la génesis y qué se entiende por idea trascendental?

[1] Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*, en la traducción de Pedro Ribas, 'Biblioteca de los Grandes Pensadores', Barcelona, 2002, A 805, B 833; B XXXII, B XXXIII. En adelante, citaré sólo las iniciales de la obra (CRP) y la notación canónica.

1.1.- Génesis de la idea de Dios en la filosofía de Kant, antes de la *Crítica de la razón pura*

José Gómez Caffarena nos recuerda que cuando Kant enunció sus intereses, "tanto [los] especulativos como los prácticos"[2] de la filosofía, al final de la *Crítica de la Razón Pura*

> *pensaba haber hecho en ella exhaustivamente la búsqueda del alcance del saber humano (especulativo), sobre el cual versa la primera de las preguntas; en todo caso, dejaba suficientemente claro que no podemos aspirar al saber en el sentido más estricto respecto de las cuestiones de más importancia para nuestro interés humano, las relativas a Dios y al destino (que implica nuestra vida práctica y nuestra libertad).*[3]

y sin embargo, tenemos que hacernos esas preguntas. Las dudas sobre Dios, los límites del conocimiento, el uso de nuestra libertad y la realización en el presente y en el futuro de una sociedad justa, son inquietudes que han recorrido la historia del pensamiento humano. Kant se adhiere a esas cuestiones que son decisivas para el destino de lo humano. Nuestra razón especulativa y nuestros sentidos no dirán nada sobre si podemos conocer algo fuera de nuestros sentidos, si sabemos algo de Dios, de la libertad o de la justicia, pero de todas formas los seres humanos "creemos" saber algo, y más que eso, pensamos, vivimos y justificamos nuestras luchas por la libertad, por la justicia y por nuestras creencias en Dios. Kant era consciente de este dilema en la naturaleza del conocimiento y de la vida en general, pues su inquietud estaba muy unida a su formación e historia personal. Sabemos de su historia personal que fue

> *...el cuarto de once hijos. Su padre trabajaba como guarnicionero. Tanto a él como a su madre se refirió siempre con cariño y gratitud, resaltando especialmente la integridad moral de ambos. A los ocho años ingresa en el Collegium Fridericianum, donde tiene ocasión de estudiar lenguas clásicas, religión... y más religión. El pietismo imperante en el colegio no sólo imprimirá una disciplina tendente a 'despertar y conservar' en los niños 'el recuerdo de Dios, presente en todas partes', sino que este lema impregnaba el mismo contenido de la enseñanza. Incluso las lenguas clásicas se estudiaban en el Nuevo Testamento.*[4]

La instrucción religiosa tendría otra clase de frutos, desde que Kant rechazara este tipo de educación religiosa, hasta la pregunta sobre si le es posible a la razón afirmar la existencia de Dios.

---

[2] CRP., A 804, B 832.
[3] Gómez Caffarena, José. *El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 24.
[4] Es la introducción de Pedro Ribas a la *Crítica de la Razón Pura*, citada en la nota 1, p. I.

Kant nunca gozó de una situación económica estable. Trabajó de maestro privado durante siete años para pagar sus estudios universitarios. En la Universidad de Königsberg se interesó por toda clase de materias y estudió a fondo física, matemáticas y filosofía. De su interés por las ciencias conoce a Martín Knutzen, que "unía su saber filosófico y científico a un gran interés por lo religioso, todo lo cual conjugaba bien con el horizonte en el que se movía, es decir, el de Wolff y Leibniz."[5] De Knutzen, Kant aprendió muchas cosas, pero sobre todo aprovecho su biblioteca, donde conoció la tradición racionalista en la línea de Wolff, Baumgarten y Meier, discípulos de Leibniz. Ahí mismo leyó a Newton, que influiría mucho en su filosofía.

Cuando se le dio la oportunidad de ingresar a la Universidad de Königsberg como "profesor ordinario" (tenía 46 años), escribe su famosa *Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, donde hace la primera corrección al racionalismo, y en especial, a su definición de "percepción sensible y el concepto intelectual"[6]. La misma *Dissertatio*... tiene similitudes con el "racionalismo" en el concepto de Dios, pero también tiene diferencias. En la *Dissertatio...*, Kant pensará a Dios "bajo la noción de intuición originaria, activa, entendimiento arquetípico"[7], que después será la "idea trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura*.

Pensemos que bajo la influencia del racionalismo de Leibniz y Descartes, y con la estricta educación religiosa que Kant recibió, era difícil que Dios fuera rechazado o negado. Era imposible en esos años que Kant estuviese imaginando las objeciones a las pruebas de la existencia de Dios, que más tarde ofrecerá en la *Crítica de la Razón Pura*. ¿Qué paso entre los años de la publicación de la *Dissertatio...* (1770) y la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* (1781)? Son once años y desde entonces la idea de Dios se ha

---

[5] Ibid. p. I.

[6] Kant, I., *Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*La Disertación: de la forma y de los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*), traducción de Juan David García Bacca, en edición electrónica, http://www.garciabacca.com/libros/kant.html. En adelante sólo se citará el parágrafo y la inícial del texto (D).

[7] D., parágrafo 10. José Gómez Cafarenna cita un largo pasaje de la *Dissertatio* para mostrar las diferencias con Leibniz y Wolff. Aquí lo reproduzco en su traducción: "De lo intelectual no se da (al hombre) intuición, sino sólo un conocimiento simbólico, y sólo nos es concedida la intelección por conceptos universales en abstracto, no por el singular concreto [...] Así, pues, el concepto inteligible, en cuanto tal, está destituido de cualquier dato de intuición humana. Pues nuestra intuición siempre es pasiva y, por ello, sólo posible en cuanto algo puede afectar nuestros sentidos. Por el contrario, la intuición divina, que es principio de los objetos y no algo principiado, siendo independiente, es arquetípica y, por ello, perfectamente intelectual."

transformado. ¿A qué se debe el cambio? Hay dos respuestas que se complementan. La primera es de génesis, es decir, rastrear entre cartas y pequeños manuscritos de Kant cómo fue que la idea de Dios cambió durante esos once años; la segunda, y que él mismo Kant declara, es la lectura de los textos de Hume y el empirismo inglés.

De la primera respuesta se puede decir que en el transcurso de la *Dissertatio*... a la *Crítica*, hay cierta línea de avance que va marcando la reflexión: Dios será una idea trascendental, afín con el concepto platónico-agustino: Kant la llama en la *Dissertatio*..., "entendimiento arquetípico"[8]. Sin embargo, Kant se enfrenta al problema de cómo es que pueden aplicarse a la realidad conceptos tales como "Dios" o "Inmortalidad", piezas claves de la metafísica. En una famosa carta que Kant manda a un discípulo suyo, Marcus Herz, en febrero de 1772, se puede encontrar una posible respuesta:

> *Platón admitió una intuición primordial de la Divinidad como fuente originaria de los conceptos puros y principio intelectuales. Malebranche admitía una intuición permanente de ese Ser Originario. Diversos moralistas admiten aún eso en lo que toca a las primeras leyes morales.*[9]

Con esta dificultad y rechazando la posición de Platón y Malebranche sobre la aplicación de esos conceptos a la realidad, Kant avanza la conjetura de que nuestro entendimiento y sus categorías no tienen aplicación objetiva a la realidad, sólo sintetizan la experiencia y así, nuestro conocimiento del mundo sensible es limitado. Esto lleva al ser humano a suponerse como habitante de un mundo inteligible, donde la libertad, la inmortalidad y Dios, subyacen a la realidad objetiva:

> *El alma no es ningún fenómeno. En ella yace relativamente el todo de la realidad de todos los posibles fenómenos. Ella es con respecto a las sensaciones simple (yo); con respecto a las acciones, libre; en relación con*

---

[8] D., parágrafo 9. Al final de la página se citan unas pocas líneas de Kant que son importantes: "hacia un ejemplar, concebible mediante sólo el entendimiento puro y que da la medida común de todo lo demás, cual es la *perfectio noumenon*; en el sentido teórico, el ente supremo, Dios, en el práctico la perfección moral." Y comenta Gómez Cafarenna de este pasaje: "Es la *Idea* de Platón, se añade aún hoy, 'Ideal'."

[9] *Carta a Marcus Herz, del 21 de Febrero de 1772*. Revista del Postgrado de Filosofía de los Andes, No. 2, 1991, p. 46. Para este punto en especial, puede revisarse la tesis de doctorado de Juan Pablo de Cano, *La Crítica de la Razón Pura como Ontología A priori de la Naturaleza*. Universidad Complutense de Madrid, 2006, en edición electrónica, http://www.ucm.es/BUCM/tesis/fsl/ucm-t%2029148.pdf, pp. 63-86. También puede leerse, Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 155, donde afirma: "Y no faltó a la verdad quien dijo que esa carta marca el verdadero alumbramiento de la *Crítica de la Razón Pura*". O la obra de Paul Arthur Schilpp, *La Ética Precrítica de Kant*, UNAM, México, 1997, pp. 143-166.

> *toda la existencia de los fenómenos, un substrato necesario, que no está subordinado a ningún fenómeno [...] Es una hipótesis necesaria del uso tanto teórico como práctico de la razón [...] el aceptar que subyace un mundo inteligible al mundo sensible.*[10]

Las restricciones que tiene el conocimiento humano desde su sensibilidad, en ideas como Dios, inmortalidad y alma, hace que estas ideas se conviertan en "hipótesis" que la razón utiliza para motivar su explicación del mundo, así como después se convertirán en los principios constitutivos de la moralidad: el pasaje, como puede verse, hace alusión a este empleo de las ideas.

Próximo a la publicación de la *Crítica*…, Kant tiene claro que la idea de Dios no puede probarse mediante la razón teórica, acusando de fanatismo y dogmatismo a quien piensa que la existencia de Dios puede probarse en la pura especulación:

> *Platón vio bien que por la experiencia no conocemos las cosas como son en sí, sino sólo... su fenómeno. Vio ulteriormente que conocer las cosas como son en sí requeriría una intuición puramente intelectual* [...] (El fanatismo comienza cuando se asume) *que todos los conocimientos* ***a priori*** *son conocimientos de las cosas como son en sí...[...] y es todo lo contrario. Sólo de las cosas en cuanto fenómenos pueden darse juicios sintéticos* ***a priori****... que valen de todos los objetos de posible experiencia, pero sólo de ellos. Aunque los conceptos de estos objetos* ***como objetos en general*** *son puramente intelectuales, pero son sólo monogramas, que no dan conocimiento en concreto sino sólo en abstracto.*[11]

De Platón reconoce Kant que ha "visto bien" las limitaciones de su teoría[12], en cuanto que no podemos saber nada de las "ideas" (en el sentido platónico) en su aplicación sensible y restringió esas "ideas" a un uso "puramente intelectual". Se afirma también que sólo podemos saber algo de las cosas "en cuanto fenómenos" y de ellos pueden darse los "juicios sintéticos *a priori*" que "valen de todos los objetos de posible experiencia, pero sólo de ellos." El

---

[10] Citado en el *Teísmo Moral de Kant,* Ibid., p. 53. Se agrega al final de la nota: "Una añadidura posterior precisa, restringiendo el alcance [del conocimiento]: 'Razón, *mundus intelligibilis*. No una nueva *síntesis*, sino compleción por los límites *a priori*'." Kant anuncia lo que será la gran tesis de la *Crítica de la Razón Pura*: los límites de la razón teórica. Por cierto, que las citas de Kant están extraídas de sus *Reflexiones* y se datan entre los años 1776 y 1780, poco antes de la publicación de la *Crítica*.

[11] Ibid. p. 55.

[12] De la misma forma hablará de Platón en la *Crítica de la Razón Pura*: "De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento" (CRP. A 5, B 9) El lenguaje empleado con Platón, si se miran los dos pasajes, es el mismo.

fanatismo ocurre cuando afirmamos que podemos conocer esas ideas sin apelar a lo fenoménico, siendo que sólo de lo fenoménico podemos hacer juicios sintéticos *a priori*. El uso indebido de las ideas se hace cuando se afirma que podemos conocerlas sin ningún tipo de intuición sensible que las conceptué. De todas formas, las ideas pueden ser "monogramas" que posibilitan la experiencia de los objetos "en general" y nos ayudan a sintetizar la experiencia, pero sólo en "abstracto".

En conclusión, Kant se ha apartado de la tradición racionalista (Leibniz, Wolff, Baumgarten y Descartes) en cuanto a su visión de la realidad sensible y de las categorías de aplicación fenoménica. Esta distancia en la comprensión de las categorías resultó provechosa, ya que Kant sembró las primeras semillas de las pruebas en contra de la existencia de Dios: sabe que la realidad sensible es limitada y no puede garantizar la existencia de Dios ni la realidad objetiva de la libertad ni la inmortalidad del alma. Este es el camino que ha recorrido Kant durante once años después de la *Dissertatio*... y lo pondrá de frente a la pregunta, ¿qué puedo saber acerca de Dios?

La segunda respuesta que complementa a la primera, es la lectura de Kant de la tradición empirista de Hume, Locke y Berkeley. Kant había leído traducciones de ellos en el período posterior a la *Dissertatio*...[13] y con el empirismo, se confirma su posición con respecto al racionalismo. En más de una ocasión, Kant escribe de Hume con admiración y respeto[14], y refiriéndose a su escepticismo radical dice: "constituye un medio para despertarla [a su razón] de un dulce sueño dogmático..."[15] Este pasaje es famoso, es el "despertar dogmático" de Kant. Pero, ¿despertar de qué? Kant mismo alude a este despertar:

---

[13] Op. Cit., Cassirer, p. 120. Según Cassirer, es muy probable que Kant haya leído el extracto del libro 1 del *Tratado sobre el Entendimiento Humano* en la edición al alemán de Hammann. Aunque Henry Allison, sostiene que: "A pesar de que es generalmente aceptado que Kant no leyó el *Tratado*, la formulación de la primera edición [de la *Crítica de la Razón Pura*] ciertamente recuerda el aforismo humeano que caracteriza el principio de causalidad como <<todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia>>." Henry Allison, *El idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. En la traducción de Dulce María Granja, Anthropos-UAM, Barcelona, 1992, p. 335.

[14] Kant escribe: "Hume era quizá el más agudo de todos los escépticos y es, desde luego, el más destacado si se atiende al influjo que puede tener el método escéptico en orden a provocar un riguroso examen de la razón. Por ello vale la pena, en la medida en que convenga a mi propósito, exponer el curso de sus inferencias, así como los errores de un autor tan clarividente y estimable, errores que, después de todo, se han producido en la búsqueda de la verdad." (CRP. A 764, B 792)

[15] CRP. A 757, B 785.

> *Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo, con toda justeza, que su verdad (más todavía, la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general) no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento* ***a priori*** *y que, por consiguiente, toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre* [puede leerse también 'hábito']*. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebase la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico.*[16]

El análisis de Hume sobre la causalidad ayudo a Kant para despertar de su "sueño dogmático", pues Hume encontró que dicha categoría de causalidad no se desprendía de las cosas mismas, sino que el ser humano instituía esas relaciones entre causas y efectos. Se creía entonces que la causalidad formaba parte de la estructura de los objetos, es decir, se cosificaba la causalidad. Hume descubrió que los sujetos pensaban que la relación existía por sí misma, pero al preguntarse por la naturaleza y consistencia de la causalidad en la realidad, el resultado era que no había ninguna experiencia que legitimara el concepto de causalidad, porque la única prueba legítima de la existencia de la causalidad, provenía de un razonamiento inductivo que enlazaba causa y efecto. Al buscar una explicación de tipo racional sobre la conexión necesaria entre sucesos de la experiencia, entre causas y efectos, la explicación que podía encontrarse no era de tipo deductivo, es decir, que pudiéramos pasar de hechos generales, a casos particulares, sino que la demostración de la legitimidad de la causalidad se iniciaba y terminaba con una inducción. Esto representaba en el análisis lógico de la causalidad un problema, porque no podemos suponer dicho enlace entre dos sucesos diferentes, ni partir de ellos, porque estamos cayendo en una petición de principio. Si estudiamos la causalidad por sí misma, descubriremos que al enlazar sucesos, podemos también equivocarnos, pues la inducción no da una garantía absoluta de que dos fenómenos sean causa necesaria uno de otro.[17]

---

[16] CRP. A 760, B 788.

[17] No es el objetivo de esta tesis adentrarse al tema del problema de la inducción, sólo señalar la importancia que tuvo para la teoría kantiana y lo que implicaba en el contexto de la época. Si se quiere estudiar a fondo la cuestión, pueden verse de Armando Cíntora Gómez, *¿Es Legítima la Justificación regla-circular de la Inducción?* Signos Filosóficos, enero-junio, 2005, vol. VII, No. 13, México, pp. 57-71. O de Percy Cayetaño Acuña Vigil, *La Inducción en la Obra de Hume*, Universidad Nacional de Ingeniería, Perú, edición electrónica, http//:www.urbanoperu.com

De este modo, la relación que se establecía entre causa y efecto, lo introducía el sujeto y su naturaleza era más bien un "hábito", una "costumbre" mental. Y como la razón no puede dar una explicación del concepto de causalidad, su uso se restringe a los meros fenómenos, a los cuales ya esta habituado a explicar mediante este mecanismo. Es decir, la causalidad no puede salir de la realidad sensible para explicar la existencia de Dios o la libertad, y de hacerlo, lo único que estaría haciendo es un uso indebido de ese concepto de causalidad, que no sirve para demostrarnos si Dios existe, ya que de Dios o de la libertad no tenemos ninguna sensación real, efectiva. Lo más, es que hacemos asociaciones mentales y les implementamos el uso de la causalidad para darles una realidad "aparente"[18].

Esta teoría de Hume sobre la inducción vendría a ponerle una bomba a todo el análisis del racionalismo y en especial a las pruebas sobre la existencia de Dios, fundadas, muchas de ellas, en la mala comprensión del concepto de sustancia, de existencia y de causalidad. La intención de Kant es replantear la pregunta de si es posible que la razón ofrezca una manera adecuada de comprender la realidad y tener una ciencia de la naturaleza que esté apoyada en una fuente auténtica de conocimiento. Además, si lo racional parece no tener ninguna relación con la moral, sino como una determinación psicológica, más cercana al hábito y a las conductas dirigidas, ¿cuál es entonces el papel de la razón en el entramado de la realidad y de la moralidad? El empirismo de Hume le daba a Kant el interlocutor perfecto para construir un sistema de pensamiento completo, que contestará al escéptico sobre la legitimidad de la

[18] Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Dolphin Books, New York, pp. 322-346. En la sección VI, "Las dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento", Hume pone énfasis en la relación entre "causa y efecto", como una relación "no necesaria", porque no siempre las causas y los efectos se corresponden. En la siguiente sección, insistirá que la razón une causas y efectos arbitrariamente, debido al "hábito o la costumbre" ["This principle is *custom* or *habit*." (p. 336)] Unos años antes, Hume también había escrito el *Tratado sobre la Naturaleza Humana*. En esa obra, Hume quiere hacer un análisis del comportamiento moral, pero se adentra en la exploración del conocimiento, debido a que reconoce que no es posible entender el "hábito y la moral", de no estudiarse las conexiones que establecemos en la realidad entre ideas y juicios. Hume define a la causalidad como una relación en que: "todos los objetos que se consideran como causa y efecto son contiguos y que nada puede operar en un tiempo o lugar que se halle algo separado del de su propia existencia. Aunque los objetos distantes puedan a veces parecer producirse los unos a los otros, se halla después de más detenido examen que están enlazados por una cadena de causas contiguas entre ellas y con los objetos distantes, y cuando en un caso particular no podemos descubrir esta conexión presumimos que existe". *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, traducción de Vicente Viqueira, Libros en la Red, Diputación de Albacete, 2001, edición electrónica www.dipualba.es/publicaciones, p. 70.

razón y también ser consecuente con la explicación científica de la realidad natural de Newton, o la conciencia del Yo del racionalismo de Descartes[19]. Kant reformulará entonces toda la doctrina del racionalismo y también del empirismo, desde una nueva forma de comprender los límites de la razón, tratando de tender un puente entre una y otra tradición.

Para cerrar este apartado, ya sabemos que hubo un avance en el pensamiento de Kant por su lectura afanosa del empirismo inglés, además de sus adelantos en la investigación sobre la naturaleza de las ideas. Falta por responder, ¿qué lugar ocupará ahora Dios, después de la reforma que hizo el empirismo al racionalismo? El problema de Dios no desaparece, sino que se estudiará desde otra perspectiva. ¿Qué perspectiva será? Hay dos claves de interpretación: 1) la aparición del "ideal trascendental" (antes, "entendimiento arquetípico"), y 2) la razón práctica pura. Para los fines de este capítulo, la clave de lectura será la del primero y guardaremos la segunda para el capítulo tercero.

¿Qué se desprende de la primera clave de interpretación, es decir, de Dios como un "ideal trascendental"?

1.2.- Dios como un ideal trascendental: ¿qué es un ideal trascendental?

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant reformula la idea de Dios y la presenta como un "ideal trascendental", es decir, una idea que la razón supone para motivar la búsqueda por los límites del conocimiento y para reorganizar sus usos. Veamos como lo escribe Kant:

> *Aunque tengamos que afirmar que los conceptos trascendentales* ***son sólo ideas****, no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor. En efecto, si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento. Aparte de que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón.*[20]

La razón, a pesar de no poder determinar ningún objeto a partir de las "ideas trascendentales", se vale de ellas como "canon del amplio y uniforme uso del

[19] Si el lector esta interesado en conocer a fondo la manera en que Kant discutirá, reconocerá y usará el empirismo y el racionalismo en su sistema filosófico, puede leer el estudio erudito de Henry Allison, Op., Cit., pp. 217-445.
[20] CRP., A 329, B 386.

entendimiento", que de no tener estas "ideas trascendentales", no podría ampliar su conocimiento del mundo natural, ni tampoco extender estos conceptos "de la naturaleza a los prácticos". Las "ideas trascendentales" tienen la función de extender el conocimiento del mundo, así como de mostrarle a la razón sus límites, pues las ideas trascendentales no pueden rebasar los usos especulativos de la razón, es decir, "no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos", porque no hay experiencia sensible que los avale. De Dios, por ejemplo, no tendremos nunca una experiencia sensible, sin embargo, la suposición de Dios le es "natural" a la razón para preguntarse por los límites de su conocimiento:

> *Entiendo por 'idea' un concepto necesario de la razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, "**ideas trascendentales**". Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentales y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental.*[21]

Las "ideas trascendentales" no son "invenciones arbitrarias", la razón misma, por su "naturaleza", las supone para determinar y cuestionar sus límites, para saber de qué es capaz el entendimiento y de qué no. Por ejemplo, el "entendimiento" no es capaz de hallar "un objeto que sea adecuado a la idea trascendental", pese a todo, las "ideas trascendentales" adquieren sentido en tanto que sirven como "principios reguladores", como "arquetipos" que usa la razón para rebasar los límites de la experiencia sensible:

> *...debemos confesar que la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí **fuerza práctica** (como principios reguladores), y la perfección de determinadas **acciones** encuentra en ellos su base de posibilidad. [...] Así como la idea*

[21] CRP., A 327, B 384. Kant insiste una y otra vez en la definición de las ideas trascendentales. Más adelante encontramos: "Las ideas, en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las categorías, ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto. Contienen cierta completud a la que no llega ningún conocimiento empírico posible. Con las ideas la razón persigue tan sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible, sin jamás conseguirlo plenamente. [...] Pero más todavía que la idea parece alejarse de la realidad objetiva lo que llamo el ideal. Entiendo por éste la idea no sólo in concreto, sino in individuo, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada a través de la idea." (CRP., A 567-568, B 595-596) La exhortación de Kant no es en balde, tiene un por qué: dejar claro que las ideas trascendentales tienen un lugar central en el uso especulativo y práctico de la razón. El uso especulativo ayuda a cuestionarse sobre los límites del conocimiento. El uso práctico para rebasar esos límites establecidos y ampliar nuestro conocimiento.

> *ofrece la **regla**, así sirve el ideal, en este caso, como **arquetipo** de completa determinación de la copia. [...] La razón, por el contrario, persigue con su ideal la completa determinación según reglas **a priori**. Por ello concibe un objeto que sea completamente determinable de acuerdo con principios, aunque su mismo concepto sea trascendente al no haber en la experiencia condiciones suficientes para ello.*[22]

Para Kant, Dios será un "ideal trascendental", un ideal que la razón persigue sin poder alcanzar. En el ideal de Dios se encuentra la posible determinación de todas las causas, es el "ente originario". Ya escribiremos de esto más adelante.

El problema de los "ideales trascendentales", es que en su interés de rebasar los límites de la experiencia sensible, tropieza constantemente en falacias producidas por la razón. Kant piensa que hay tres "ideas trascendentales" que producen dichas falacias y son una fuente primordial de su investigación:

1) Dios
2) Libertad
3) Inmortalidad[23]

Para los fines que persigue Kant (véase la nota 21), el orden comienza con la libertad, sigue con la inmortalidad y concluye con Dios. Kant se detiene arduamente para revisar una a una las refutaciones del empleo ilegítimo de

---

[22] CRP., A 569-571, B 597-599.

[23] En una nota a pie de página, al final de un pequeño apartado que Kant titula, "Sistema de las Ideas Trascendentales", se lee: "La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: *Dios*, *libertad e inmortalidad*, de modo que el segundo concepto debe, si lo ligamos con el primero, conducirnos al tercero. Toda otra cosa estudiada por esta ciencia sólo le sirve de medio para llegar a estas ideas y a su realidad. No las necesita, pues, con vistas a la ciencia de la naturaleza, sino para rebasar esta última. El conocimiento de estas ideas haría depender la *teología*, la *moral* y, a través de la combinación de ambas, la *religión* – y, consiguientemente, los fines supremos de nuestra existencia-, simple y exclusivamente, de la facultad especulativa de la razón. En una exposición sistemática de esas ideas, el orden más adecuado sería el citado, por ser el orden *sintético*. En la elaboración que necesariamente debe preceder, al orden *analítico*, que invierte el anterior, será, en cambio, el más adecuado al objetivo de completar nuestro gran proyecto, ya que nosotros avanzamos desde lo que la experiencia nos ofrece inmediatamente, a saber, desde la *doctrina del alma* a la *doctrina del mundo* y de aquí al conocimiento de *Dios*." (CRP., B 395) Me parece que no puede ser más evidente. El orden que se pretende para el análisis es empezar por qué podemos saber de la libertad en el uso especulativo de la razón, luego de la inmortalidad del alma y finalmente, de Dios. En el proyecto de Kant, se comienza por la investigación de la "doctrina del alma" y después a la "doctrina del mundo" y se concluye con el "conocimiento de Dios". Se podrá ver en la tesis ese análisis: primero, cómo el uso especulativo de la razón emplea mal las categorías del entendimiento y lleva a la idea trascendental de Dios a un uso ilegítimo; segundo, cómo es que esa idea trascendental de Dios tiene, en el uso práctico de la razón, objeto posible y así, sentido real en la existencia humana; y tercero, cómo es que el gran proyecto de Kant concluye poniendo a Dios en la historia. Queda claro que para Kant lo primero que hay es la pregunta y la idea sobre Dios, antes que la libertad y la inmortalidad, pero para el análisis, invierte el orden, comienza por la libertad, sigue con la inmortalidad y finaliza con Dios.

esas ideas frente a la experiencia sensible. Este mal empleo de la razón, ha dado dolores de cabeza a la filosofía y por momentos la hace caer en un fanatismo absurdo. Kant se propone encontrar las falacias que se han cometido al intentar probar la existencia de las ideas trascendentales, dejando de lado "el *saber* para dejar sitio a la *fe*"[24], es decir, para dejar las "ideas trascendentales" sin rastros de fanatismo y dogmatismo, haciendo un ejercicio de honestidad intelectual, para dar paso a una "*fe racional*".

En esta tesis sólo revisaremos una de las refutaciones: la de Dios, porque es el objetivo que perseguimos. Podemos preguntar, ¿por qué tomarnos tiempo con la refutación de las pruebas de la existencia de Dios? Por un motivo principal: es el primer paso que Kant ha dispuesto para direccionar al lector a la idea de Dios en el uso práctico de la razón. En otras palabras, es un camino necesario el revisar las pruebas de la existencia de Dios. Las ideas que se abordan sobre Dios en las refutaciones son indispensables no sólo por su contenido y aporte, sino que facilitan el análisis de Dios en el uso práctico de la razón.

Conclusión

Concluimos el capítulo haciendo una pequeña síntesis de lo escrito hasta ahora y ataremos algunos cabos sueltos.

El interés de Kant por la idea de Dios tiene dos fuentes primordiales: la vida familiar y su formación académica. La idea de Dios se va transformando a través de su reflexión y luego de haber despertado del "sueño dogmático" por causa de Hume, la madurez intelectual de Kant no le hizo rechazar la idea de Dios, sino tratar de contestarla haciendo un "sitio a la fe". Diríamos que su formación familiar y su estrecho lazo intelectual con la tradición racionalista, no le permitió una ruptura, sino que trato de tender un puente entre el racionalismo y el empirismo, desde una línea crítica. La idea de Dios sirve en la construcción del puente entre las dos tradiciones, pues es un "ideal trascendental" que dirige a la razón en busca de sus límites, y más aún, en busca de cómo esos límites pueden rebasarse. En la disolución de los límites de la razón especulativa, Dios ocupa un lugar central, sin embargo, y por cuestiones de análisis, Kant pone a Dios al final de la *Crítica* y destina a ella, como a las otras dos "ideas trascendentales" (a saber: libertad e inmortalidad), una severa invectiva, sobre

[24] CRP., B XXX.

todo cuando en su intento de rebasar los límites de la razón especulativa, el ideal trascendental produce falacias, espejismos de la razón, que resultaron en una disputa innecesaria dentro de la filosofía. Esas falacias consisten en afirmar que podemos conocer la libertad, la inmortalidad y Dios, yendo en contra del concepto mismo de “conocer”, pues sólo se “conoce”, en sentido estricto, aquello que va acompañado de una “experiencia sensible”. Incluso se afirma la existencia de Dios, como si de Dios tuviéramos una “experiencia sensible”. En esto consistirá, entonces, el siguiente capítulo, examinar cómo Kant refuta la existencia de Dios para después hacer una investigación seria y profunda, de cuáles son las posibilidades reales dentro de la filosofía, de la idea de Dios.

Capítulo 2

LAS OBJECIONES DE KANT A LOS ARGUMENTOS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA DİALÉCTICA TRASCENDENTAL

Estudiaremos las refutaciones de Kant en contra de los argumentos a favor de la existencia de Dios que se encuentran en la *Crítica de la Razón Pura*, en el apartado llamado *Dialéctica Trascendental*. ¿Qué refuta Kant? La discusión trata sobre si le es posible a la razón, en su uso cognitivo, afirmar la existencia de Dios. Kant había advertido que los seres humanos tenemos la necesidad de pensar la existencia de un "Ser Supremo" que nos dé la pauta para la acción moral. Sin embargo, la misma razón humana tiende a llevar hacía un campo ilegítimo esa idea de un "Ser Supremo". La pretensión de Kant no es sólo refutar esas pruebas, sino darles cuerpo, para que la razón abra un "sitio a la fe"[25], un lugar legítimo donde ese ideal desarrolle todo su potencial. Procederemos entonces como Kant estipuló las contestaciones:

1) Exposición general del Ideal "Dios" y de la Teología Trascendental
2) Prueba Ontológica
3) Prueba Cosmológica
4) Prueba Físico-Teológica
5) Conclusión

Terminaremos, siguiendo a Kant, introduciendo la posibilidad de Dios en el ámbito moral.

[25] CRP. B XXX.

2.1.- Exposición general del ideal "Dios" y de la Teología Trascendental

La presentación de Kant es muy clara:

> *"Las ideas, en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las categorías, ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto"*[26]

y sin embargo, reconoce que las ideas son el prototipo de "acción" efectiva en la realidad, y de ahí "su base de posibilidad"[27]. No se quiere desechar el ideal trascendental, más bien se desea allanar el camino que tanto tiempo estuvo sucio por la discusión filosófica sobre la existencia de Dios. Es así que el ideal trascendental ("*prototypon trascendentale*") es la búsqueda de la razón por el concepto de lo Absoluto:

> *Se trata, pues, de un ideal trascendental que sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe. Es la suprema y completa condición material de todo lo existente, condición a la que tiene que retrotraerse todo pensamiento de los objetos en general en lo que al contenido de éstos se refiere. Pero es también el único ideal verdadero del que es capaz la razón humana.*[28]

Kant no desprecia el concepto de "Absoluto", porque ella sirve de "base" a la realidad "determinada", es decir, de todo "cuanto existe". Es también "el único ideal verdadero del que es capaz la razón humana" y así, la razón trata de contener y comprender su propia limitación:

> *En relación con este objetivo* (el de abarcar todo cuanto existe)*, el de representarse únicamente la necesaria determinación completa de las cosas, es claro que la razón no presupone la existencia de un ser que concuerde con el ideal, sino sólo la idea del mismo, para así derivar de una incondicionada totalidad de la completa determinación una totalidad condicionada, es decir, la de lo limitado. En consecuencia, el ideal es para la razón el arquetipo (prototypon) de todas las cosas. Al ser éstas, en su conjunto, copias (ectypa) deficientes, toman de él la materia de su posibilidad, y aunque se aproximen al mismo en mayor o menor grado, siempre se quedan a infinita distancia de él.*[29]

La "infinita distancia de él", es la marcada diferencia que encuentra la razón para abarcar, con la misma capacidad, la realidad de lo existente. Esta cualidad sólo puede ser posible en la idea de un "Ser Supremo". La razón es siempre limitada y es en este sentido que el supuesto de un ser superior (Dios), obliga a

[26] CRP., A 568, B 596.
[27] CRP., A 569, B 597.
[28] CRP., A 576, B 604.
[29] CRP., A 578, B 606.

la razón a ir en busca del conocimiento efectivo de la realidad[30]. Es por eso que:

> *En la medida en que ninguno se halla por encima de él, se denomina* ***ser supremo*** *(****ens summum****) y, en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado, sometido a él,* ***ser de todos los seres*** *(****ens entium****). Pero todo ello no significa que exista una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una* ***idea*** *y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias.*[31]

La definición de *Ens summum* la toma Kant de la vieja definición latina de Dios: *Ens summum*; *Summa intelligentia*; *Summum bonnum*. La remarca con la última definición: "ser de todos los seres" y de este modo, nada está por encima de ella. Sin embargo, esta relación que establece la idea del ser supremo con las cosas "condicionadas" no es "una relación objetiva" sino "la relación entre una idea y unos conceptos". Kant insiste en que dicha relación no será con los objetos en directo, es sólo una relación entre ideas y conceptos. Por lo tanto, aquí nace la objeción del uso ilegítimo de la idea de un ser supremo en la realidad objetiva de las cosas:

> *Sin embargo, este uso de la idea trascendental* [Dios que se define como ser originario de uno, simple, omnisuficiente, eterno, pleno, incondicionado y con todos los predicamentos] *sobrepasaría los límites de su determinación y validez, ya que la razón al basar en ella la completa determinación de las cosas en general, únicamente la tomó como* ***concepto*** *de toda la realidad, sin exigir que toda esa realidad estuviese objetivamente ni constituyera, a su vez, una cosa. Esto último es una mera ficción mediante la cual reunimos y realizamos en un ideal, como ser particular, la diversidad de nuestra idea. No estamos autorizados, ni siquiera a asumir la posibilidad de tal hipótesis.*[32]

Kant impugna que el ideal de Dios sea puesto como "la completa determinación de las cosas en general", pues dicho uso es ilegítimo, dado que partíamos de la afirmación de que la posibilidad de Dios era un concepto, "sin exigir que toda esa realidad estuviese objetivamente ni constituyera, a su vez, una cosa". Su

---

[30] Recordemos las tres preguntas cumbre de la razón y nunca dejemos de tenerlas presentes en la filosofía de Kant: "¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué puedo esperar?" CRP., A 805, B 833. La primera pregunta es el motivo de la búsqueda de la razón por sus límites. Entonces, la *Crítica de la Razón Pura* sería una respuesta al primer interrogante, es decir, por la existencia de Dios. Vale la pena señalar que hay una cercanía real entre las preguntas de la razón con las afirmaciones de los ideales trascendentales: "Dios, Libertad e Inmortalidad" (CRP., B 7). También hay que entrecomillar la "limitación humana" para conocer todo. Esta "limitación" haría eco en la "revolución copernicana" que Kant se adjudica. CRP., B XVI. Sugiero, para aclarar y detallar este punto: Gómez Caffarenna, José. *El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983, sobre todo las páginas 25 a 32.

[31] CRP., A 579, B 607.

[32] CRP., A 580, B 608.

consumación es mucho más fuerte: “No estamos autorizados, ni siquiera a asumir la posibilidad de tal hipótesis”. ¿Qué hipótesis entonces estaría de acuerdo en asumir Kant para la idea trascendental de Dios? Unas líneas antes dice: “Todas las cosas se basarían entonces, no en el ser supremo como totalidad, sino como *fundamento*”[33]. Este *fundamento*, que él mismo pone en cursivas, después será fundamento del hecho moral y de la estructura de la teología moral, pero eso se verá más adelante.

Al rechazar la posibilidad de “ir más allá” en cuanto a la afirmación de que la realidad de todas las cosas esta determinada por Dios, y que ese era el proceder de la “razón natural”, Kant no quita el dedo del renglón y se pregunta con esa misma razón natural:

> *...¿por qué la razón considera toda posibilidad de las cosas como derivada de una única posibilidad básica, es decir, como derivada de la posibilidad de la realidad suprema, y presupone luego que ésta se halla contenida en un ser originario particular?*[34]

La respuesta es que los seres humanos, en la síntesis de la realidad empírica, sujetamos los fenómenos a un *a priori*, es decir, a la posibilidad de comprender las cosas tal y cómo se presentan en el mundo. Los fenómenos son entendidos en esta posibilidad, dice Kant, en “cuanto fenómenos”[35] y lo mismo hace el entendimiento con todo lo fenoménico. El problema es que a veces se supone esta idea y se aplica de la misma forma al ser supremo, y como consecuencia:

> *...transformamos dialécticamente la unidad distributiva del uso empírico del entendimiento en la unidad colectiva de un todo de la experiencia y a que concebimos en ese todo del fenómeno una cosa particular que contiene en sí toda la realidad empírica.*[36]

Le otorgamos existencia a Dios partiendo del hecho de que lo consideramos una idea, y así mismo diría San Juan, “Nadie ha visto jamás a Dios”[37].

---

[33] CRP., A 579, B 607.
[34] CRP., A 581, B609.
[35] CRP., A 582, B 610.
[36] CRP., A 583, B 611.
[37] 1 Juan 4, 12. Me parece pertinente agregar un comentario a esta nota. Kant después tendrá la misma opinión que San Juan, basta leer la carta o el pasaje completo. Transcribo aquí el pasaje: “Nadie ha visto jamás a Dios; si nosotros nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a la perfección.” La carta insiste que la realidad de Dios sólo es posible si nos “amamos unos a otros”, este será el lenguaje de Kant en su teoría moral, sólo que sin la solemnidad piadosa de San Juan.

Al comienzo del capítulo tres el mismo Kant hace evidente esta equivocación. La razón no es tan ingenua como para hacer semejante tránsito, sino que está fundada en el mismo deseo de

> *suponer algo que pueda servir al entendimiento de fundamento suficiente de la completa determinación de sus conceptos, la misma razón advierte el carácter ideal y meramente ficticio de semejante suposición con demasiada facilidad como para ser llevada sólo por eso, a aceptar en seguida como ser real una simple autocreación de su pensamiento...*[38]

Kant nos introduce de lleno a las pruebas de la existencia de Dios y al modo de proceder natural de la razón. Este proceder natural "no parte de conceptos, sino de la experiencia común y se basa, por tanto, en algo existente"[39]. Esta existencia es problemática, pues el concepto de existencia, como veremos más adelante, no designa un hecho concreto: ser (o existir, en su uso al español) no es un predicado común. Los lógicos de finales del siglo XIX, principios y mediados del XX, dirían que ser (o existir) es un "predicado de predicados"[40]. En fin, Kant se adentra a los argumentos caracterizando por principio de cuentas, la "teología trascendental" que ya había anunciado páginas atrás[41]. Esta caracterización es muy simple y parte de tres conceptos clave: lo múltiple, lo finito y lo contingente. De ellas se toma su vía negativa para abstraer las cualidades inherentes al ser supremo. Quiero aclarar que el método de la vía negativa había sido anunciado por Kant páginas antes y utiliza el ejemplo de un ciego al que se le quieren enseñar las propiedades de la luz[42]. Al tener los conceptos clave se desprende de ellos la lógica de su oposición: cuanto conocemos es múltiple; pero frente a ello, podemos pensar lo único. Cuanto conocemos es limitado o finito; frente a ello podemos pensar lo infinito. Cuanto conocemos es contingente; frente a ello podemos pensar lo necesario. Al resultado de esta lógica, es decir, a lo único, a lo infinito y a lo necesario, podemos llamarlo "Absoluto":

> *Si algo existe, sea lo que sea, hay que admitir que algo existe de modo necesario. En efecto, lo contingente sólo existe bajo la condición de otra cosa que sea causa suya [...] Este es el argumento en que se apoya la razón para avanzar hacia el ser originario. [...] En efecto, del hecho de que no se encuentre en el concepto de ese ser limitado lo ilimitado que el todo de las*

[38] CRP., A 584, B 612.
[39] CRP., A 584, B 612.
[40] Véase Frege, Russell, Wittgenstein y las contestaciones de todo el "positivismo lógico" hasta Quine, y sobre todo el artículo *Dos dogmas del empirismo*.
[41] CRP., A 580, B 608.
[42] CRP., A 575-576, B 603-604.

*condiciones implica no puede inferirse que tenga que ser limitada su existencia [...] Ahora bien, ante cada una de las causas que pueden darse en la experiencia podemos de nuevo decir lo mismo. ¿Dónde situaremos, pues, la causalidad **última** con más razón que donde se halla la causalidad **suprema**, es decir, en aquel ser que contiene en sí originariamente la suficiencia en relación con el efecto posible y cuyo concepto se produce también con gran facilidad mediante el único rasgo de una perfección omnicomprensiva?*[43]

Finalmente, y presentando las características de la teología trascendental, Kant analizara una a una las pruebas de la existencia de Dios. Inicia por la prueba ontológica. Revisemos brevemente la exposición de Kant sobre el argumento ontológico.

2.2.- Prueba Ontológica

¿Por dónde empezar la refutación de Kant del argumento ontológico? Podríamos hacerlo con una frase de José Gómez Caffarenna al argumento ontológico: "*la objeción kantiana* (al argumento ontológico) *es múltiple*"[44]. En atención al orden y para no perder el hilo del razonamiento, presentaremos de manera muy sucinta lo que es el argumento ontológico de San Anselmo; después pasaremos a las reflexiones de Kant.

Una de las características del argumento ontológico es que desprende la *necesidad* de la existencia de Dios, de su mismo concepto. San Anselmo concibió a Dios como "aquello mayor de lo cual no cabe pensar nada (*ens quo maius cogitari nequit*), como el sumo ser *cogitable* (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*)"[45]. En palabras de Dulce María Granja:

Para San Anselmo, incluso el que niega a Dios admite este concepto. El que no da su asentimiento, es decir, el que no tiene por verdadero que Dios existe, se limita a afirmar que ese ser únicamente se da en el pensamiento (in intellectu), no en la realidad (in re). Anselmo hace notar que es contradictorio concebir a Dios como ser supremo y negar su existencia. En efecto, comparado con un ser supremo sin existencia real, un ser supremo no admite, por definición, nada superior. De ahí que la noción de un ser supremo, pero inexistente, es contradictoria. Por tanto, la existencia pertenece al ser supremo. Es claro que el argumento supone una conexión necesaria meramente conceptual entre la esencia divina y la existencia divina se puede concluir que esa conexión existe también en la realidad, fuera de la esfera de los conceptos. En efecto, San Anselmo afirma que "nadie que entiende lo que Dios es (nullus quippe intelligens id quod deus est) puede pensar que Dios no existe". Por tanto, aquel que entiende correctamente la expresión "ser mayor que el cual nada puede pensarse", entiende también que ese ser " es de tal manera que ni siquiera en el pensamiento puede no existir" (Quod si bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse). San Anselmo afirma una

[43] CRP., A 584, B 612; A 588, B 616; A 590, B 618.
[44] Op. Cit. p.92.
[45] San Anselmo, arzobispo de Canterbury. *Proslogion*, capítulos 2 a 4.

> *necesidad ontológica o metafísica de la esencia divina que no procede de una necesidad subjetiva del pensar. Es más bien a la inversa: debido a la necesidad objetiva de la existencia de la esencia divina, no podemos pensar la no-existencia de Dios.*[46]

San Anselmo sabe que la necesidad de la existencia de Dios esta determinada desde la definición del concepto "Dios". No se puede pensar que "Dios no-existe", ya que eso que estamos pensando que "no-existe", no puede ser "Dios". La simple negación es una contradicción, ya que atenta contra la lógica del argumento y de la definición.

Parece contundente la prueba de San Anselmo, además de que en su estructura lógica, no tiene ningún error. ¿Cómo la refutará Kant? El ataque más profundo será al concepto de existencia. Más arriba habíamos advertido esta crítica, ahondaremos en este momento sobre ella.

Una virtud de Kant en el estudio de la prueba ontológica, es haberse dado cuenta que la expresión "Dios existe", se mueve en el ámbito de la lógica modal. Si algo es absolutamente necesario, no puede inferirse que no-existe, entonces, su posibilidad (real) implica su existencia. José Gómez Caffarena advierte que para desentrañar esta argumentación se puede usar "el test de la contradicción analíticamente detectable, cuando de un sujeto que contiene (aunque sea implícitamente) un predicado se quiere retirar este último."[47] Kant lo emplea para empezar:

> *Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que no queda nada susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir los tres ángulos. Pero no lo es el suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción?*[48]

No es posible contradecirse, porque el juicio que se esta haciendo es, simplemente, analítico, es por eso que el predicado existir no agrega ningún

---

[46] En Concepto y Problema de Dios: una reflexión filosófica. Coordinado por Francisco Piñón Gaytán, Jesús Oscar Perea, Verónica Correa y Elisa Mora. *Kant y el argumento ontológico*, de Dulce María Granja. Publicado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci y Plaza y Valdes; México, 2001, pp. 55-56.

[47] Op. Cit. p. 85.

[48] CRP., A 594-595, B 622-623. Kant hará entonces la distinción de "la necesidad de juicio" y la "necesidad de las cosas". La necesidad de juicio puedo tenerla, pero que las cosas sean necesarias, eso sólo puedo suponerlo.

contenido sintético al sujeto “Dios”. O sea, no se esta diciendo nada. El juicio “Dios existe” es una tautología[49]. Por eso el predicado “existir” no es un predicado. La necesidad de la existencia se esta arrancando desde la visión lógica, es decir, predicar que algo existe lógicamente no va a producir nunca una contradicción. La contradicción se da cuando el predicado existir quiera tener contenido sintético, ya que el predicado existir ni es predicado ni agrega nada a un sujeto, pues cualquier cosa puede servir de “predicado lógico”:

> *Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición “**Dios es omnipotente**” contiene dos conceptos que poseen sus objetos: “Dios” y “omnipotencia”. La partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que **relaciona** sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados (entre los que se halla también la “omnipotencia”) y digo “Dios es”, o “Hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el **objeto** con mi **concepto**[50]*

Se dilucidan así las dos vertientes de la objeción kantiana a la prueba de la existencia de Dios: el enunciado “Dios existe” es analítico y por eso la existencia no agrega nada al sujeto Dios, pues ya en el concepto “Dios” esta implícita la existencia **lógica**, y esto hay que subrayarlo. Se puede decir de cualquier cosa su existencia, pero que exista efectivamente, es otra cosa. Kant hace la distinción entre realidad y existencia. La primera esta conectada con el mundo sensible. La segunda es una posibilidad lógica. Y es así que el predicado “existir” se emplea mal, porque se puede hacer pasar como predicado la cópula “ser” en el enunciado, “Dios es omnipotente”. De la misma forma, la existencia no es un predicado, es una modalidad lógica. En todo caso, la existencia puede ser una posibilidad, no una cualidad. La cualidad estaría en la realidad efectiva de las cosas. O como lo dice Dulce María Granja: “La existencia, al igual que las restantes categorías de la modalidad, no expresa nada sobre la constitución de una cosa.”[51] La única cosa que puede determinar el “criterio existencial” de una entidad objetiva son las “percepciones sensibles”. Y así, no habiendo otra forma de concluir la existencia de Dios, el argumento ontológico no alcanza, desde la razón puramente especulativa, a demostrar la realidad objetiva de Dios. Ahora bien, Kant reconoce que el argumento

[49] CRP., A 597, B 625.
[50] CRP., A 598-599, B 626-627.
[51] Op. Cit. p. 157.

ontológico tampoco puede refutarse. La claridad lógica desde su terreno especulativo es impecable, la única cosa que no puede hacer el argumento es atravesar el campo de la sensibilidad desde la lógica:

> *El concepto de un ser supremo es una idea muy útil en no pocos aspectos. Pero, precisamente por tratarse de una simple idea, es totalmente incapaz de ampliar por sí sola nuestro conocimiento respecto de lo que existe* [...] *Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles.*[52]

Sigamos adelante con la prueba cosmológica.

2.3.- Prueba cosmológica

Nos adentramos entonces en la exposición de la segunda prueba de la existencia de Dios, que Kant llama "prueba cosmológica"[53]. La prueba consiste, en general, en demostrar la existencia de un ser necesario a partir de una existencia en particular:

> *El argumento es el siguiente: si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario. La menor contiene una experiencia. La mayor infiere la existencia de lo necesario a partir de una experiencia en general. Así, pues, la prueba arranca de la experiencia y no procede, por tanto, enteramente* ***a priori*** *u ontológicamente; si recibe el nombre de* ***cosmológica****, se debe a que el objeto de toda posible experiencia se llama mundo.*[54]

Sin embargo, Kant revela que este razonamiento es un "viejo argumento y lo presenta (la razón especulativa) como nuevo"[55], pues el término medio que enlaza la necesidad del ser superior con la premisa menor, yo existo, es extraída del argumento ontológico. La única diferencia entre el argumento cosmológico y el ontológico, es que el primero parte de una experiencia, aunque después abandona la experiencia para enlazar los argumentos con "meros conceptos"; el segundo, en cambio, parte del "concepto" sin apelar a ninguna experiencia:

> *Para poner bien a salvo su fundamento, esta prueba se basa en la experiencia, lo cual permite ofrecer de sí misma una imagen distinta del argumento ontológico, que pone toda su confianza en meros conceptos puros* ***a priori****. Pero la demostración cosmológica no se sirve de esta experiencia más que para un único paso, el requerido para llegar a un ser necesario. Sobre cuáles sean las propiedades de éste, el argumento empírico no puede informarnos, y la razón lo abandona en este punto para investigar, sirviéndose de meros conceptos, qué propiedades debe poseer un ser absolutamente necesario, es*

---

[52] CRP., A 601-602, B 629-630.
[53] CRP., A 604, B 632.
[54] CRP., A 604-605, B 632-633.
[55] CRP., A 606, B 634.

*decir, cuál es entre todas las cosas posibles la que contiene en sí las condiciones requeridas (**requisita**) para construir una necesidad absoluta. [...] Toda la fuerza demostrativa contenida en el llamado argumento cosmológico no consiste, pues, en otra cosa que en el argumento ontológico, construido con meros conceptos...*[56]

Para Kant, el efecto ilusorio del argumento cosmológico es fruto de ocultar el fundamento real de la demostración, hasta llegar a la idea de un ser necesario. En este punto se infiere, como lo hizo el argumento ontológico, la necesidad y existencia de dicho ser, cosa poco coherente, ya que él mismo argumento cosmológico quería "eludir el probar *a priori*". De igual manera, se confunde entre la "posibilidad lógica" y la "posibilidad trascendental", cosa que deja al desnudo la posible síntesis de la experiencia desde la idea de un ser superior:

4) *la confusión de la posibilidad lógica del concepto de toda la realidad junta, (sin contradicción interna) con la posibilidad trascendental; ésta última requiere un principio que establezca la factibilidad de semejante síntesis, pero tal principio sólo puede, a su vez, referirse al campo de las experiencias posibles; etc. [...] Con este fin, inferimos de un ser real (una experiencia en general) que nos sirve de base alguna condición absolutamente necesaria y lo hacemos de la mejor manera posible. De esta forma, no tenemos necesidad de explicar la posibilidad de tal condición. En efecto, una vez demostrado que existe, es completamente superfluo preguntar su posibilidad.*[57]

No se puede prescindir de la idea de un ser supremo ni dejar de investigar su necesidad, pues:

*El concepto de ser supremo satisface todas las cuestiones **a priori** relativas a las determinaciones internas de una cosa y constituye también, por ello mismo, un ideal sin par, ya que un concepto que es universal designa, a la vez, tal ideal como un individuo entre todas las cosas posibles.*[58]

Por último, Kant reconocerá que la razón en busca de "la unidad de los fundamentos explicativos", puede "*suponer* como causa de todos los efectos posibles la existencia de un ser de suficiencia suprema"[59], pero de esta suposición a su existencia real y efectiva, ese paso la razón no lo puede dar.

Al terminar la refutación, Kant hace un alto en el camino antes de pasar a la siguiente prueba: la físico-teológica. En esa pausa, Kant introduce la cuestión sobre cuál es el papel y la naturaleza del ideal trascendental de Dios. Kant adelanta dos hipótesis: la primera, sobre la objetividad de Dios y la segunda,

[56] CRP., A 606-607, B 634-635.
[57] CRP., A 610-611, B 638-639.
[58] CRP., A 612, B 640.
[59] CRP., A 612, B 640.

Dios como un "*principio regulador*"[60], hipótesis que posteriormente trabajaremos en la idea de Dios a la luz de la "razón práctica".

2.4.- Prueba físico-teológica

De la prueba físico-teológica Kant advierte:

> *Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria. Fomenta el estudio de la naturaleza, estudio del cual recibe su existencia y del cual obtiene más vigor todavía. La prueba lleva fines y propósitos donde nuestra observación no los hubiese descubierto por sí sola y extiende nuestros conocimientos de la naturaleza bajo la guía de una unidad peculiar cuyo principio se halla fuera de esa misma naturaleza. Tales conocimientos repercuten, a su vez, sobre la causa, es decir, sobre la idea que les dio origen, acrecentando así la creencia en un creador supremo hasta convertirla en una convicción irresistible.*[61]

No podemos, por tanto, tomar a la ligera o tratar con desprecio esta prueba ya que sería "completamente inútil"[62], pues ella produce las dudas sobre el entorno natural y es, como en Aristóteles[63], el producto de nuestro asombro original por la "majestuosidad del mundo", así como la primera respuesta que encontró la razón para explicarse a sí misma el "orden", proporción y belleza"[64] de la naturaleza.

La prueba físico-teológica parte de la experiencia que tiene el ser humano con el orden y la belleza del mundo en que vivimos, de su asombro[65] por la

---

[60] CRP., A 616, 617 y 619, B 644, 645 y 647.
[61] CRP., A 623-624, B 651-652.
[62] CRP., A 624, B 652.
[63] *Metafísica*, Libro I, cap.1.
[64] CRP., A 622, B 650.
[65] Pienso que Kant tuvo esta misma impresión de la naturaleza y la hace explícita en la *Crítica de la Razón Práctica* (161, 162), cuando al comienzo de la conclusión subraya su propia experiencia del mundo y de la ley moral: "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. No necesito buscarlas ni conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en una región trascendente fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera comienza en el lugar que ocupo en el mundo sensible externo y extiende la conexión en que me encuentro con una inmensidad de mundos sobre mundos y de sistemas de sistemas, en los tiempos ilimitados de su movimiento periódico y de su comienzo y duración. La segunda comienza en mi yo invisible, en mi personalidad, y me representa en un mundo que tiene la verdadera infinitud, pero que sólo el entendimiento puede penetrar y con el cual (y por lo tanto también con todos esos mundos visibles) me reconozco en una conexión no simplemente accidental, como en aquél, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos, anula totalmente mi importancia como *criatura animal* que tiene que restituir al planeta (un simple punto en el universo) la materia de la que se formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe cómo) de la fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como *inteligencia*, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, al menos en cuanto

perfección y grandiosidad de la naturaleza[66]. Es así que la razón piensa que ningún ser humano hubiese sido capaz de construir semejante mundo, por lo tanto, la existencia de este mundo presupone también la existencia de un ser supremo que lo construyo:

> *El mundo presente nos ofrece un escenario tan inmenso de variedad, orden, proporción y belleza, tanto si lo consideramos en la infinitud del espacio como en la ilimitada divisibilidad de sus partes, que incluso desde los conocimientos que de él ha podido adquirir nuestro débil entendimiento, la lengua pierde su expresividad a la hora de plasmar tantas y tan grandes maravillas, los números, su capacidad de medir y nuestros propios pensamientos dejan de encontrar límites, de suerte que nuestro juicio acerca del todo desemboca en un asombro inefable, pero tanto más elocuente. Por todas partes vemos una cadena de causas y efectos, de fines y medios, así como una regularidad en el nacimiento y desaparición. Como nada pasa por sí mismo al estado en que se encuentra, éste remite siempre a otra cosa como causa suya, la cual nos obliga a su vez a formular de nuevo la cuestión. Así, pues, el universo entero tendría que caer en el abismo de la nada si no supusiéramos algo independiente y originario que existiera por sí mismo, fuera de esta infinita cadena de contingentes, algo que sostuviera esta misma cadena y que, como causa de su nacimiento, le asegurara, a la vez, su perduración.*[67]

---

se puede inferir de la determinación conforme a un fin que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito." Quise citar el pasaje completo porque es muy iluminador y después será parte de nuestra discusión sobre el hecho de Dios a la luz de la razón Práctica. Si se lee con detenimiento, encontramos la experiencia majestuosa con la naturaleza en el "cielo estrellado", las reminiscencias aristotélicas con el asombro y la posterior pregunta por la conciencia de la existencia. Y no sólo eso, sino que, y a pesar de ser consciente de su finitud, la razón de todas formas "va a lo infinito". Es decir, el desprecio por la prueba físico-teológica nos haría negar una parte importante de nuestros conocimientos y de sus motivadores efectivos: ¿quién soy yo frente a toda esta grandeza del universo? Kant diría, un "simple punto frente al universo" que sin embargo, desea lo "infinito". La "ley moral dentro de mí", dejará después la respuesta sobre él "qué debo hacer" y "qué puedo esperar"(Véase la nota 6) que nos competerán cómo preguntas generadoras de Dios, aunque ya se advierte por dónde irá Kant en este camino, pues la pregunta por la existencia y por la infinitud, ya le dan sentido a mi propia vida. Para una profundización del tema véase el *Teísmo Moral de Kant*, Op. Cit. p. 30. O, Cortina, Adela. *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981. O, Giussani, Luigi. *El sentido de lo religioso*, Encuentro, Madrid, 1999.

[66] Platón ya había usado este argumento que muchos conocen como el "argumento del diseño". O sea, se considera a Dios como una especie de arquitecto o diseñador del mundo, pues nadie hubiese sido capaz de ordenarlo y construirlo con tal perfección: "Pues solamente Dios sabe bien cómo se pueden mezclar diversas cosas en un mismo todo, para en seguida disociar de nuevo sus elementos, y solamente él es asimismo capaz de hacerlo. Pero ningún hombre es actualmente capaz de hacer ninguna de las dos cosas, ni lo será jamás en el futuro, sin duda alguna." En *Timeo*, 67e, también, 28c, 29d y 89b. También usan este argumento Aristóteles (*Metafísica*, Lib. XII, caps. 6 y 7) y posteriormente, Santo Tomas de Aquino (*Summa theologiae*, I, cuestión 2, art. 3 [es la conocida "Quinta vía"] y en *Summa contra gentiles*, libro I, cap. 113, 5, quinta demostración).

[67] CRP., A 622, B 650. Las últimas líneas de este párrafo dicen mucho de lo que será Dios a la luz de la razón práctica. Dios será sentido del "universo entero", porque de no ser así, todo caería "en el abismo de la nada". Dios es el sentido último no sólo de lo real sensible, sino de lo real moral, aquello por lo que todo es posible.

Kant nos invita a no tratar con descortesía esta prueba, pero también a rectificarla cuando ya no es elucubradora en el campo del conocimiento y se convierte en una "certeza apodíctica" de la existencia de un ser supremo. La refutación de Kant se apoya, de nueva cuenta, en la contestación al argumento ontológico. El argumento físico-teológico deja de lado la experiencia con la que inicia, para después usar el concepto de "infinito", que es el punto de partida del argumento ontológico[68].

Ahora bien, ¿cuál la proposición errónea que da el argumento físico-teológico y que lleva la discusión al terreno del concepto, dejando de lado la experiencia? Se puede conceder que la existencia de un mundo como el nuestro (donde la contingencia de las cosas tal y como son, no podrían dar por resultado el orden y la perfección, si no es con la existencia de un ser superior) debe suponer la existencia de un ser superior, pues las cosas por sí mismas no podrían organizarse de la forma como se organizan, con la perfección y precisión con que lo hacen. Dicha insuficiencia de las cosas nos induce a pensar en un Dios creador, en un Dios organizador del mundo. Pero a Kant esta suposición le parece dudosa, porque no podemos suponer la contingencia de las cosas sin demostrarla, ¿de dónde probamos que las cosas por sí mismas no pueden organizarse si no es por la existencia de una inteligencia superior?[69] La idea del Dios "*creador*" se iría por la borda, apelando más bien a un "*arquitecto*" que depende de la materia de las cosas, no de su forma, pues la forma es creada por las manos humanas, ¿o se ha visto a Dios creando las cosas? Es decir, Dios "estaría siempre muy condicionado por la aptitud de la materia que trabajara"[70]. Como no le es posible a la razón especulativa probar por este medio la existencia de un ser superior, se deja de lado la experiencia del mundo y se va ahora a los conceptos.

Se tiene la contingencia de las cosas en el mundo y de ella se deriva la "existencia de una causa proporcionada al mismo", es decir, un ser superior. El problema viene cuando queremos "determinar" esta causa (el ser superior). ¿Qué clase de causa es? O para decirlo mejor, ¿qué clase de cosa es? Kant

[68] CRP., A 625, B 653. Hay más de una diferencia del argumento ontológico con la prueba cosmológica y físico-teológica, pero es importante decir que la diferencia esencial es que la prueba ontológica parte de un concepto (infinito) y las otras dos pruebas parten de una experiencia (mi existencia o la existencia de algo, y la existencia del mundo).
[69] CRP., A 626, B 654.
[70] CRP., A 627, B 655.

responde: “En efecto, los predicados ‘muy grande’, ‘asombroso’, ‘inmenso’, aplicados a su poder y a su excelencia, no nos suministran un concepto determinado ni nos dicen en realidad qué sea la cosa en sí misma, sino que son sólo representaciones relativas...”[71]. Ya que no se puede franquear el “abismo” de la experiencia sensible de un ser superior, se abandona el apoyo empírico del mundo y se apela a los conceptos, dando como resultado el argumento ontológico[72].

La conclusión de Kant en este sentido es muy clara:

> *Así, pues, a la hora de demostrar la existencia de un único ser originario como* ***ens summum****, la prueba físico-teológica se basa en la cosmológica y ésta, a su vez, en la ontológica. Teniendo en cuenta que la razón especulativa no posee otro camino fuera de estos tres, resulta que el argumento ontológico, basado exclusivamente en conceptos puros de razón, es el único posible, si es que cabe siquiera demostrar una proposición tan superior a todo uso empírico del entendimiento.*[73]

Fuera del argumento ontológico no hay otra posibilidad de probar la existencia de Dios y la prueba no es suficiente, pues se queda en la pura especulación sin mostrar nada al terreno de lo sensible. Pero podemos preguntarnos: ¿de dónde proviene en los seres humanos la necesidad por la pregunta sobre Dios? ¿Qué motiva la pregunta por su existencia? ¿Qué ocurre con Dios si no podemos probar su existencia? ¿Abandonamos su investigación? Y si no, ¿qué lugar ocupa Dios en nuestras reflexiones y en el sistema de Kant? ¿Qué más interpretamos de estas pruebas?

Responderemos algunas de estas preguntas en la conclusión que él mismo Kant dio al tema en la *Crítica de la Razón Pura* y profundizaremos sobre ello en el siguiente capítulo.

Conclusión

Las conclusiones que Kant dio al tema de los argumentos a favor de la existencia de Dios en la *Crítica de la Razón Pura*, y que nos servirán para entrar de lleno en el tema de Dios a la luz de la razón Práctica, están cifrados en el paréntesis que mencionamos más arriba y en algunos pasajes del “Canon de la Razón Pura”.

---

[71] CRP., A 628, B 656.
[72] CRP., A 629, B 657.
[73] CRP., A 630, B 658.

La primera de esas conclusiones es aquella donde Kant reconoce que la idea de Dios puede servir como "principio regulador". Leamos y después comentemos el pasaje:

> *De acuerdo con estas consideraciones, el ideal del ser supremo no es otra cosa que un* ***principio regulador*** *de la razón que nos permite considerar toda conexión en el mundo* ***como si*** *procediera de una causa necesaria y omnisuficiente. Su finalidad es servir de fundamento a la regla de una unidad sistemática y necesaria según leyes universales a la hora de explicar dicha conexión. Ese ideal no es, pues, la afirmación de una existencia necesaria en sí.*[74]

Se introduce la discusión alrededor de si Dios puede servir como un "principio regulador", dados los fracasos de la razón por probar su existencia. Es decir, si podemos usar la idea de Dios *como si* (*als ob*) fuese real, para dar los frutos al conocimiento y a la razón Práctica. Suponer la idea de un supremo fundamento de las cosas, me empuja a buscar dicho fundamento, pues la razón sabe que ninguna de las cosas que están en el mundo son necesarias, es así que el supuesto de Dios serviría para darle a la razón en qué pensar.

Sabemos ya que la razón, en su uso especulativo, no puede demostrar la existencia de un ser supremo, pero ¿qué pasa con la razón práctica? ¿Puede este uso práctico de la razón hacer de Dios un "principio constitutivo" y así, una "realidad"? Porque de no ser así, ¿qué sentido tendría la fe moral de Kant? Sabemos también que "no es la idea en sí misma, sino su uso, lo que puede, o bien traspasar toda la experiencia posible (uso trascendente), o bien traspasar la experiencia posible (uso inmanente)"[75] y este último uso es apropiado, pero ¿cuándo sabremos que dejara de serlo? ¿Cuándo es la "experiencia posible" ilegítima?[76] Dejemos estas preguntas a un lado y veamos lo que Kant propone:

> *Me limitaré a definir aquí los conocimientos teórico y práctico del modo siguiente: el teórico es aquel en virtud del cual conozco lo que* ***es****; el práctico es aquel en virtud del cual me represento lo que* ***debe ser****. De acuerdo con esto, el uso teórico de la razón es aquel mediante el cual conozco* ***a priori*** *(como necesario) que algo es, mientras que el práctico es aquel por medio del cual se*

[74] CRP., A 619, B 647.
[75] CRP., A 643, B 671.
[76] Esta tesis, por razones de espacio, no abordará los problemas que tuvo Kant al momento de responder cuál es el límite de posibilidad de las Ideas Trascendentales y sobre todo, la idea de Dios. No sabemos, ni Kant lo especifica mucho, hasta dónde es legítimo el uso de la idea de Dios. Este olvido de Kant tiene mucho que ver con su crítica a la ontología y en especial, al argumento ontológico. No es menor el hecho de que Hegel destinó todas las críticas a Kant en el argumento ontológico y desde ahí construyo su sistema. Recomiendo para el tema a Gómez Caffarena, Op. Cit. p. 154 y restantes. También recomiendo de Ramón Valls, *Religión en la Filosofía de Hegel*, en Filosofía de la Religión: Estudios y Textos, edición a cargo de Manuel Fraijó, Trotta, Madrid, 2001, pp. 207-237.

*conoce **a priori** qué debe suceder. [...] Hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales); si estas leyes suponen necesariamente alguna existencia como condición de posibilidad de su fuerza **obligatoria**, esa existencia ha de ser postulada, ya que lo condicionado de donde partimos para deducir esa condición determinada es, a su vez, conocido **a priori** como absolutamente necesario. Más adelante mostraremos que las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que, al ser ellas mismas absolutamente necesarias desde otro punto de vista, lo postulan con razón, aunque, claro está, sólo desde una perspectiva práctica.*[77]

El acceso a la idea de Dios desde la razón práctica ("leyes morales"), abrirá un nuevo puente que conectará todo el saber en el sistema kantiano. Dios cobrará, junto con la libertad, un sentido nuevo. Ambas, libertad y Dios, constituirán el complejo de la realidad del mundo humano, pues habrá un primado del uso práctico de la razón sobre su uso teórico:

*Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como **puede** serlo gracias a la **libertad** de los seres racionales y como **debe** serlo en virtud de las leyes necesarias de la **moralidad**) el nombre de* **mundo moral**. *En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible esa idea. Consiguientemente, la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico y en cuanto **corpus mysticum** de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto de la libertad de los demás.*[78]

Junto con la libertad, la idea de Dios será una "realidad" en la razón practica. Es de esta misma opinión Niels O. Schroll-Fleischer:

*La relación a Dios tiene tanto una dimensión **subjetiva** como una **objetiva**, que no se pueden separar en la interpretación. Hacerlo llevaría a considerar el concepto de Dios como pura ficción o a mirarlo como concepto de una "cosa" trascendente. Inexacto lo uno y lo otro. La fe moral es según Kant una fe **subjetiva** en un Dios **real** (una realidad trascendente)... [aunque] sólo en relación con la moralidad.*[79]

---

[77] CRP., A 633-634, B 661-662. Kant, en una nota a este apartado y aclarando lo que entiende por Teología Moral, dice: "La teología moral es, en cambio, una convicción –basada en leyes éticas- de la existencia de un ser supremo." (A 632, B 660.) No olvidemos que la intención de Kant es "hacer un lugar a la fe" (véase la nota 1) y es radicalmente importante tener en cuenta que el desarrollo de la idea de Dios se hará a la par de la razón práctica pura.
[78] CRP., A 808, B 836.
[79] Citado en *El Teísmo Moral de Kant*... Op. Cit. p. 130.

Esta es la última hipótesis de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Dios no será un apartado más en la razón práctica. Al contrario, a partir de la idea de Dios se harán las preguntas más importantes del destino humano, las preguntas que ligan el "qué debo hacer" y "qué puedo esperar", que unen a la libertad y a Dios en un mismo fin:

> *En consecuencia, sólo en el ideal del bien supremo* ***originario*** *puede la razón pura encontrar el fundamento de vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es de un mundo inteligible, o sea, del* ***moral****. Como nosotros tenemos necesariamente que representarnos mediante la razón como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos presenten más que un mundo de fenómenos, tendremos que suponer que el primero es consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible, y, dado que éste no nos ofrece tal conexión, nos veremos obligados a suponer que es un mundo futuro para nosotros. Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone.*[80]

Queda por responder cómo logra constituirse en la realidad la libertad y Dios en el uso práctico de la razón. También queda por explicar por qué Dios tiene un papel central en la construcción de un "corpus mysticum" de los "seres racionales" (que si se lee con cuidado, puede decirse que es una primera intuición del "Reino de los fines"). Además, falta probar si es verdad que la "ley moral" implica necesariamente a Dios y si no es más bien el camino de la "convicción" humana[81] y su actuar moral lo que conectaría los dos principios.

[80] CRP., A 810-811, B 838-839.

[81] Hay que advertir que para Kant la fe moral siempre es subjetiva, pero esa fe moral encuentra su realidad objetiva en el "hecho" (*Faktum*) de la moralidad. Ya lo veremos más adelante, aquí, simplemente, no lo dejo pasar sin comentario.

Capítulo III

LA PRESENTACIÓN DE DIOS A LA LUZ DE LA RAZÓN PRACTICA

La finalidad de este capítulo es seguir la argumentación de Kant sobre la libertad en tres puntos:

1) ¿cuál es el fundamento de la libertad, no como objeto sensible, sino como fenómeno que determina la realidad?
2) ¿Cuál es la conexión que hay entre la libertad y la idea de Dios?
3) ¿Por qué Dios tiene un lugar central en la construcción de un "*corpus mysticum*" ("reino de los fines") de los seres racionales?

Son estas preguntas las que guiarán nuestras reflexiones.

La intención es revisar qué piensa Kant de Dios a la luz de la razón práctica, revisando primero la libertad como una realidad posible de la razón y, posteriormente, la incursión de Dios en la razón práctica.

Hemos visto que la discusión sobre Dios en la *Crítica de la Razón Pura* nos ha traído hasta el primado de la razón práctica. Kant ha mostrado que la razón en su uso especulativo poco puede afirmar o negar sobre la existencia de Dios, limitándose a marcar la distancia entre el uso especulativo y el uso práctico. ¿Qué luces nuevas aportará el uso de la razón práctica a la idea de Dios? Hay una reflexión que sigue una línea desde la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, pasando por la *Crítica de la razón Practica*, hasta la *Crítica del Juicio*. También nos ayudaremos de algunos textos que pertenecen a la historia del criticismo y que apoyan algunos elementos de interpretación. Con estas indicaciones, vayamos al tema.

3.1.- La libertad y su dimensión en la realidad.

En la exploración de la realidad de la libertad y su relación con Dios, Kant mirará la posibilidad de dicha asunción a la realidad a través de la "ley moral" y el "deber". La "ley moral" y el "deber", marcan una línea de investigación alrededor de si le es posible a la libertad, a la inmortalidad y a Dios, hacer uso de sus ideas sin caer en los usos trascendentales que rebasan el límite de lo empírico, análisis que revisamos en la primera *Crítica*. Para empezar la discusión, trataremos de aclarar qué entiende Kant, en la *Fundamentación a la*

Metafísica de las Costumbres, por "deber" y "ley moral", conceptos que no habían sido tratados en la primera *Crítica*, es decir, tratados a profundidad[82].

¿Cómo es la argumentación de Kant? La teoría moral de Kant se condensa en una proposición: la moral se funda en la razón[83]. En otras palabras, Kant nos quiere decir que nuestras "obligaciones" morales se originan a partir de la razón misma y son determinadas por ella. En el lenguaje de Kant, son *a priori*. Pero, ¿cómo nos mandamos a nosotros mismos, a través de la razón, las "obligaciones" morales? Y si esto ocurre así, ¿de dónde viene el "deber ser"? ¿Cómo lo enuncia Kant?

La idea central de Kant, en virtud de la cual la razón es el fundamento de la moral, es el "imperativo categórico" ¿Qué es un imperativo categórico? Es un mandato de la razón que no tiene restricciones. Por ejemplo: 'No mataras'. La contraparte del "imperativo categórico" será el hipotético, que sugiere determinado medio para llegar a cierto fin. Por ejemplo: 'si quieres paz, prepárate para la guerra'. El "imperativo categórico" es para Kant, aquel que encierra la llave de la moralidad, pues su carácter de incondicionalidad es suficiente para cumplir la cualidad universal.

El "imperativo categórico" es, entonces, la ley moral que se fundamenta en la razón y su primera versión es: "Obra sólo según una máxima (subjetiva) tal que puedas querer al mismo tiempo, que se torne en ley universal"[84]. La versión necesita comentario. Lo que nos interpela Kant es, cuando desees hacer algo, considera la "máxima" (insistimos: subjetiva) que acompaña a tu acto y

---

[82] Cabe destacar que es el primer libro después de la *Crítica a la Razón Pura*, en que Kant trata problemas sobre moral ¿Qué motivó a Kant a escribir una *Fundamentación...* antes de entrar a la *Crítica de la Razón Práctica*? Quizás la polémica que causo la *Crítica de la Razón Pura* sobre su oscuridad y dificultad, fue así que Kant decidió preparar el terreno antes de escribir y publicar la siguiente *Crítica*.

[83] Y así Kant contraviene las premisas de Hume, que conducen a la ley y a la moral a un problema de poder o subjetividad. Recordemos que Kant quiere contestar, al mismo tiempo, la negación del concepto de sustancia y la posibilidad de construir la moralidad sobre la razón, que Hume había echado por la borda. Véase: Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento Humano*, (en especial, Sección X, 'De los milagros'; Sección XI, 'De una providencia particular y de un futuro Estado'; Sección XII 'De la filosofía académica o escéptica'), trad. Jaime Salas Ortueta, sexta edición, Alianza, Madrid, 1988. *Historia natural de la religión*, introducción y traducción de Carlos Mellizo, Colección 'Clásicos del Pensamiento', Tecnos, Madrid, 1992. *Diálogos sobre la Religión Natural*, trad. de Carmen García Trevijano, Biblioteca 'Grandes Pensadores', Tecnos, Barcelona, 2002. *Investigación sobre los principios morales*. Apéndice I.

[84] Kant, I. *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, versión española de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 402. En adelante, sólo citaré el texto en sus iniciales (FMC) y la numeración canónica.

pregúntate, ¿puede convertirse esta "máxima" en "ley universal"? Si la máxima de tu acción no puede convertirse en ley universal, entonces, tu acto es moralmente reprobable, seguramente inducido por la "apetencia" o el egoísmo. La pregunta sería ¿cuándo una acción es "buena" y puede volverse "ley universal"? Kant responde: "nada en el mundo ni fuera de él puede ser llamado 'bueno' sino la buena voluntad"[85]. ¿Qué quiere decir con esto? Que lo bueno debe ceñirse al principio de "voluntad". Pero, ¿qué es la "voluntad"? Kant responde retóricamente con una pregunta: "¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?"[86]. La voluntad es, entonces, "autonomía" y la "autonomía" es la capacidad que tiene la "voluntad" para darse a sí misma la ley: "*dignidad* de un ser racional, que no obedece a ninguna otra ley que la que él mismo se da"[87]. Ahora bien, hay una precisión más aguda al respecto de lo que es la "voluntad":

> *En la Introducción a la Metafísica de las Costumbres examina Kant la facultad de apetecer del hombre desde dos puntos de vista: como facultad de darse a sí mismo las leyes que hayan de regir su obrar y como facultad de llevar a cabo espontáneamente acciones en el mundo según esas leyes. La primera recibe el nombre de voluntad (Wille) en su más estricto sentido; la segunda es denominada albedrío (Wilkür). Esta distinción equivale, en definitiva, a considerar la voluntad como facultad legislativa, es decir, como creadora de obligaciones, y como facultad ejecutiva, esto es, como facultad de cumplir obligaciones.*[88]

Dada esta interpretación, ¿cuándo usamos la "voluntad"? Cuando actuamos de acuerdo a la ley moral, haciéndonos autónomos sin atender a los deseos. La voluntad es la conciencia que tiene el ser humano de actuar conforme al "deber" o conforme a la "apetencia". Kant reconoce entonces que la voluntad tiene la facultad de distinguir entre los fines "subjetivos" (usando el lenguaje kantiano diríamos "apetencias", "inclinaciones", "deseos") y los fines "racionales" ('que valen para todo ser racional')[89]. Al reflexionar sobre estos

---

[85] FMC., 400.
[86] FMC., 447.
[87] FMC., 434.
[88] Rovira Madrid, R. *Teología Ética (Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant)*, Encuentro, Madrid, 1986, cap. II, parágrafo 1.
[89] Más adelante encontraremos que esta será la "realidad objetiva" de la libertad: primero, porque el ser humano es conciente de su capacidad de decidir entre cursos de acción; y segundo, porque la razón busca dirigir esos cursos de acción hacía un "fin en sí mismo", es decir, a lo universal y necesario, desprendiendo entonces los impulsos objetivos del obrar y dirigiéndose a los motivos objetivos del querer. No nos adentraremos aquí en el tema, ya lo desarrollaremos más adelante.

últimos, Kant se pregunta si hay algo que, por ser "fin en sí mismo", pueda la razón tener como "valor absoluto" y contesta: "...el hombre, y en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio."[90] Kant presenta su concepto de "persona" y para dejarlo claro, lo contrasta con el concepto de "cosas". En consecuencia, la "persona" encontrará el "valor absoluto" de las otras "personas" en la medida que reconozca su propia libertad, pues las personas son "fines en sí" y por esto, lo que "para mí vale", puedo representármelo para la "humanidad" en general:

> *Porque sin esto no habría posibilidad de hallar en parte alguna nada con* ***valor absoluto****; mas si todo valor fuera condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo* [...] *Así se representa todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional que para mí vale* [...] *El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que tomes la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin y nunca solamente como un medio.*[91]

¿Qué quiere decir Kant con tener a la persona "siempre como un fin y nunca como un medio"? Que así como la persona reconoce en sí misma la libertad, por su capacidad racional de determinarse fines racionales (atendiendo a la ley moral), debe reconocer, al mismo tiempo, la libertad de los demás. Y no sólo eso, sino que la persona representa a la "humanidad" completa. Se han apartado los principios "subjetivos" de la libertad (los del sujeto como fin absoluto) y se han quedado los principios "racionales", que dan por resultado un sistema de "fines", donde la "dignidad" del ser humano no sólo es realizar su propia libertad, sino que su libertad esta conectada con el conjunto de la humanidad:

> *La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación por la cual es posible el reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser tal la máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, como universalmente legisladora.*[92]

Este "reino de los fines", ¿es la puerta de entrada al postulado de Dios en la razón práctica, así como su aparición como postulado en la realidad? En otras palabras, ¿no puede suponerse que el "reino de los fines" es el mandamiento cristiano, "ámense los unos a los otros", escrito de otra forma, además que es

[90] FMC., 428.
[91] FMC., 428-429.
[92] FMC., 434.

una utopía, y dentro de ella, hay un contenido religioso? ¿O es qué hay otra manera de expresar lo religioso de no ser el problema de la justicia y la libertad? Como veremos más adelante, Hegel abordo desde este punto de vista el problema de la Historia y de la realización de la libertad en el mundo de Occidente. Kant no se queda atrás. A pesar de haber sido laxo en el vocabulario de Dios durante toda la *Fundamentación*..., no olvida que, lo que la razón busca en la conciencia de su finitud, es lo infinito. ¿No es una necesidad de "infinito" suponerse un "reino" donde los hombres se respetan y se hacen libres a sí mismos? ¿No es desde el lenguaje del "reino" donde uno supone que Kant ya esta empleando otra vez el concepto de "supremo bien" y pensando, finalmente, en el problema de Dios?

El "reino de los fines" expresa la "voluntad" de los seres humanos por la construcción de un mundo de iguales, donde se reconoce libre al otro, y en este reconocimiento, se incluye a la humanidad entera (el concepto de "utopía" puede aplicarse aquí sin recato). Quisiéramos dejar más clara esta idea, valiéndonos de un pasaje de José Gómez Caffarena:

> *Hay que destacar, con esta ocasión, la riqueza del concepto kantiano de libertad. Incluye la capacidad de opción, no determinada –algo, pues, propio del individuo, lo más irreductiblemente personal-. Pero está bien lejos de encuadrarla en una antropología individualista. El individuo sólo se hace libre y capaz de opción en cuanto se acoge a la voz de la voluntad legislante del Reino de los fines. De lo contrario, cae en nueva heteronomía, la de sus atractivos y móviles. En la lógica de la noción kantiana, habría –creo- que admitir actuaciones libres pero contrarias al principio de libertad y que tienden a destruirlo.*[93]

Precisamente en la noción de "hombre" (su antropología), Kant admitirá que hay actos libres de los hombres que destruyen el principio de libertad. Incluso, es con una pregunta sobre la consistencia lógica y el convencimiento humano (antropológico) de esta posibilidad del "reino de los fines" que se cierra, con cierta amargura, la *Fundamentación*: "¿es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas tales que puedan servir de leyes universales?"[94]. Kant reconoce que no ha logrado la supuesta *fundamentación* que se propuso lograr pues, "¿cómo sabemos que somos

[93] Gómez Caffarena, José. *El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad. Madrid, 1983, p. 181-182. Es una nota a pie de página.
[94] FMC., 425.

libres?, ¿no es precisamente porque somos morales?"[95] Efectivamente, pero, ¿cómo probamos este "faktum", este supuesto de la libertad? Ya veremos después la elucubración kantiana, ahora quisiéramos detenernos a recapitular lo que asumimos, atar algunos cabos que quedaron sueltos y pasar al siguiente apartado.

La "legislación universal" de la autonomía sobre la acción en el mundo, da como resultado la "ley moral". Es "ley moral" porque la persona se la ha dado a mí misma, consecuencia de saberse autónoma, es decir, la persona como responsable directa de su acción. Y mucho más que eso, es ley moral porque en ella la persona se reconoce como autónoma y al mismo tiempo, reconozco la autonomía de la humanidad entera. Si hago uso de mi facultad de actuar teniendo en cuenta mi autonomía, no usaré como medio a ninguna persona, sino siempre como fin, cumpliendo la expectativa de la voluntad general y así, el reino de los fines. Seguir la ley moral de acuerdo a mi voluntad, es tener respeto por mi y por los demás. Es a esto último que Kant le llama deber. Sigo la voluntad racional y por consiguiente, la ley moral, por "respeto" a mí mismo y a los demás, por ver cumplida mi voluntad y la voluntad de los demás en el reino de los fines.

En resumen, la línea que se ha trazado hasta ahora es esta: 1) la voluntad parece tener un supuesto posible: la autonomía. 2) En la autonomía existe la conciencia racional de que atendiendo a la voluntad de los demás y a la ley moral, cumpliré mi deber, y con el deber, la legislación autónoma que desprende la ley moral. 3) Y con la ley moral, el reino de los fines, donde se sigue por respeto y por el afán de construcción de una sociedad, a la ley moral. 4) Y finalmente, esta sociedad reconoce libres y autónomas a todas las personas por igual. La ley moral y el deber cobran vida y sustancia en el reino de los fines, pues cada persona reconoce en la ley moral, su propia voluntad y la voluntad de todos. Sin embargo, queda por responder, ¿qué enlaza necesariamente la ley moral con la acción racional? Cualquiera podría rechazar la necesidad entre el deber, la ley moral y el concepto de humanidad, argumentando, junto con un escéptico como Hume[96], que dicho enlace necesario es un invento del "filósofo moral" para justificar su discurso. Kant

[95] *El Teísmo*... p. 181.
[96] V. supra nota 84.

sabe que no podría contestar desde estos presupuestos a la duda del escéptico. De todas formas, se han dejado sembradas las semillas de una posible respuesta al escéptico: será el *Faktum* de la razón donde se enlazará el principio de humanidad con la voluntad y así, la realidad posible de la libertad.

Antes de ir al siguiente apartado, donde trataremos el *Faktum* de la razón, quisiéramos hacer un pequeño paréntesis. En la *Fundamentación*..., el problema de Dios no se toca el tema con la seriedad de la primera *Crítica*[97], Kant lo reconsiderará después, ya que la *Fundamentación*..., por su brevedad, "ha sido meramente analítico"[98], y anuncia Kant que se necesita una "crítica de la razón pura práctica", y es allá a donde vamos.

3.2.- El "*Faktum* de la razón" como realidad de la libertad.

Para conectar todo el argumento y no perder de vista lo que queremos, volveré a plantear la pregunta que debemos responder: "¿cómo es posible el enlace sintético *a priori* de la obligación absoluta de pensar nuestras máximas como leyes universales y el concepto de voluntad racional?"[99]. Lo que enlaza mi "voluntad racional" con mis "máximas" convertidas en "ley universal", es el "*faktum*[100] de la razón":

> *La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho* [Faktum] *de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, e. g., de la conciencia de la libertad (porque esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino porque ella nos impone por sí misma como proposición sintética a priori, la cual no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica, mientras que sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ello se requeriría, como concepto positivo, una intuición intelectual, la cual de ningún modo puede ser admitida aquí. Sin embargo, para no caer en falsa interpretación al considerar esta ley como* ***dada****, se debe notar bien que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón*

---

[97] Creo que vale la pena comentar esta omisión voluntaria de Kant en la *Fundamentación*. Cuando Kant pensó el problema de ajustar el deber moral con la idea de Dios, se encontró con que no sería fácil: ¿Cómo puedo afirmar categóricamente que mi deber moral se conecta necesariamente con la idea de Dios? Había que resolver primero la "realidad objetiva" de la libertad, es decir, si la libertad tenía un objeto posible, y encontrada la solución, entrar al problema de Dios. En la *Crítica de la Razón Práctica* se ve la diferencia: como hay un objeto de la libertad ("el hecho de la razón"), hay también un objeto (posible) para la idea de Dios. Esto será tratado a detalle más adelante.

[98] FMC., 445.

[99] Op. cit. *Fundamentación de la Teología Ética*..., cap. 2, parágrafo 3.

[100] Queremos aclarar que el sentido de *Faktum* que usa Kant para hablar de la realidad del "noumeno" de la libertad, de Dios, o de la inmortalidad del alma, puede no usarse como hecho, aunque tengan casi el mismo sentido. El hecho tiene una base empírica, el *Faktum* no tiene una base empírica porque no tiene un objeto determinado, sino que su "realidad" depende de una suposición, de una idea que introduce el sujeto para interpretar y transformar la realidad.

*pura por el cual la razón se manifiesta como originariamente legisladora (**sic volo, sic jubeo**).*[101]

Este "único *Faktum* de la razón pura" no puede ser dado en el campo de la razón en su uso especulativo y por tanto, no es ella "un hecho empírico". ¿Entonces qué es? No es "analítica", porque tendría el sentido trascendental negativo que tuvo en la *Crítica de la Razón Pura*, ni tampoco es una "intuición". Es, más bien, la "conciencia de la ley moral" que se hace realidad en la suposición, en tanto que no se puede probar empíricamente, pero sí investigar su "posibilidad" como juicio práctico sintético a priori. La "ley moral" fundamentaría la posibilidad de una voluntad autónoma, es decir, de una voluntad humana que se determina a sí misma. Esta posibilidad sólo tiene sentido en el uso práctico de la razón. Veamos un largo pasaje de Kant que despejará nuestras dudas:

> *Pero el **entendimiento**, además de la relación con los objetos (en el conocimiento teórico) también tiene una relación con la facultad de desear, la cual por eso se llama voluntad, y voluntad pura en cuanto el entendimiento puro (que en tal caso se llama razón) es práctico mediante la mera representación de una ley. La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es dada **a priori** en la ley moral mediante, por decirlo así, un hecho, ya que así puede llamarse una determinación de la voluntad la cual es inevitable, si bien no se funda en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad ya está contenido el concepto de una causalidad, y por ende, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad con libertad, i. e., una causalidad que no es determinable según leyes naturales, y por lo tanto, no es capaz de encontrar en una intuición empírica la prueba de la realidad de tal voluntad, pero que justifica perfectamente en la ley pura práctica **a priori** su realidad objetiva, si bien (como fácilmente se ve) no para el fin del uso teórico, sino simplemente del uso práctico de la razón. Ahora bien, el concepto de un ser dotado de una voluntad libre es el concepto de una **causa noumenon**; y estamos seguros que este concepto no se contradice a sí mismo porque el concepto de una causa, en cuanto derivado totalmente del entendimiento puro, y al mismo tiempo también asegurado, mediante la deducción, en su realidad objetiva respecto de los objetos en general, e independientemente en cuanto a su origen de todas las condiciones sensibles, y por lo tanto, no limitado por sí a los fenómenos (a menos que se quisiera hacer un uso teórico determinado), podría sin duda ser aplicado a cosas en tanto que seres puros del entendimiento. Pero dado que bajo esta aplicación no puede ser puesta intuición alguna, pues una intuición sólo puede ser sensible, resulta que la **causa noumenon**, respecto del uso*

[101] Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*, estudio introductorio, traducción y notas de Dulce María Granja, 'Biblioteca de Signos', Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa editores, México, 2001, 55-56. En adelante, citaré las iniciales de la obra (CRPr) y la notación canónica. Por cierto, que en una nota a este pasaje, Dulce María Granja nos aclara que "Kant llama *Faktum* al hecho de la razón práctica que constituye la conciencia de la ley moral para no dar lugar a confusión alguna con los hechos empíricos a los cuales designa como *Tatsachen*"

> *teórico de la razón, si bien es un concepto posible y pensable, es sin embargo un concepto vacío. Pero ahora yo no pido* ***conocer teóricamente*** *la naturaleza de un ser* ***en tanto que*** *tiene voluntad* ***pura****; me basta sólo indicarlo como tal mediante ese concepto, y por lo tanto, sólo unir el concepto de la causalidad con el de la libertad (y con lo que le es inseparable, la ley moral, como motivo determinante de ésta); y este derecho me corresponde ciertamente en virtud del origen puro y no empírico del concepto de causa, no estando autorizado a hacer más uso de él que el concerniente a la ley moral que determina su realidad, es decir, sólo un uso práctico.*[102]

La hipótesis es que Kant había pensado el tema de la realidad de la libertad desde el "*Faktum* de la razón", pero ¿qué se entendía por "*Faktum* de la razón"? Podemos afirmar que no sólo es conciencia de la "ley moral", es también una relación que establecemos con el mundo. En palabras de Kant: "*la voluntad es inevitable*". No podemos renunciar a la libertad, porque nos quitamos nuestra facultad humana racional, no podemos renunciar a la voluntad porque seríamos animales o cosas. Explicamos más arriba que la voluntad racional nos ayuda a decidir entre cursos de acción. Si es un sentido positivo de la voluntad se llama "autonomía"; si es un sentido negativo de la voluntad se llama "heteronomía". En el sentido positivo, el sujeto se determina a sí mismo la ley, y si la cumple, se hace efectiva la realidad tanto racional como subjetiva de la voluntad, y de este modo, la libertad. La realidad de la libertad está en el "*Faktum*" de la razón, es decir, en la posibilidad que tenemos de suponer la libertad de otros. Si actuamos por nuestras "apetencias", haciendo de nuestros semejantes un medio antes que un fin, estamos en el sentido negativo de la voluntad: la "heteronomía". Al no suponer a los demás como libres y yo mismo no serlo, me enfrento al hecho de que hay una realidad de la libertad, pero no completo la ecuación: no soy libre como sujeto, pues no hay determinación de la voluntad autónoma, o sea, la voluntad que se manda a sí misma. La constitución de la "persona", como su libertad, se encuentra tanto en la fase racional como en la fase subjetiva de la voluntad, no puede ir una sin la otra. La "dignidad" del ser humano tendría aquí un fuerte eco: la dignidad es la libertad (se entiende que todos somos libres, pero ser "autónomos" y "dignos", eso sólo puede construirlo el sujeto que ha actuado con "autonomía"). La voluntad ayudará al arbitrio (o albedrío) a actuar. Los seres humanos somos conscientes de la libertad, en tanto que no podemos negar la suposición de la

[102] CRPr., 96-97-98.

libertad propia y de los demás, es decir, que somos "responsables" de nuestros actos y de sus consecuencias. En este sentido, ¿no es racional suponer que todos somos libres y que los demás seres humanos también, y ese sería el *Faktum* de la libertad? La libertad tiene estas dos facetas: autonomía o heteronomía. Si la persona es racional y supone en los demás la libertad, entonces, es libre y construye al mismo tiempo un espacio de libertad para los demás, que depende y no depende de ella. Si la persona no supone a los demás libres y actúa sin responsabilidad, la posibilidad de la libertad se reduce, se atenta contra los demás y al mismo tiempo, contra sí mismo[103].

Esta hipótesis sigue con el hecho de que también hay una pregunta epistemológica de la libertad. ¿Qué causa la libertad? Al contestar la pregunta, se cae en un uso ilegítimo de la razón. No sabemos nada "teóricamente" de la libertad, esto no quiere decir que al no saber nada teóricamente, dejemos de pensar en ser libres, y sobre todo, de suponernos libres. En palabras de Kant, la libertad es "un concepto posible y pensable" y tenemos el "derecho" a "determinarlo" desde la "ley moral". Claro, siempre en el uso "práctico" de la razón. ¿A qué me llevaría tal supuesto de la libertad? A considerar a los demás seres humanos libres y responsables de sus actos. A esta suposición de la libertad Kant la llamará "postulado":

> *...es un **postulado** de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición **teórica**, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley **práctica** que tiene un valor incondicionado **a priori**)*[104]

Hay tres "postulados" de la razón: Inmortalidad, Libertad y Dios. Cuando Kant estudia los tres postulados de la razón pura práctica, propone que la idea de libertad es un "*Faktum* de la razón", por ser una suposición que atribuimos a todo ser racional:

> *Todos estos parten del principio de la moralidad, el cual no es un postulado sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, y la voluntad, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos sino **suposiciones** emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico, y por lo tanto, no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón*

[103] Para cotejar esta hipótesis, léase CRPr., 50, 51, 53, 54, 57, 59, 61, 68, 69, 70 y 71. Los pasajes abundan sobre la facultad de suponer la libertad en el ser humano (voluntad autónoma) y los ejemplos que Kant propone para apoyar sus afirmaciones.
[104] CRPr., 122.

*especulativa en **general** (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podrían pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad. [...]Estos postulados son los de la **inmortalidad**, de la **libertad** positivamente considerada (como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible), y de la **existencia de Dios**. El **primero** se deriva de la condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al cumplimiento completo de la ley moral; el **segundo** de la suposición necesaria de la independencia del mundo sensible y de la facultad de determinación de la propia voluntad, según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el **tercero** de la necesidad de la condición de un mundo inteligible para la existencia del bien supremo, mediante la suposición del bien supremo independiente, es decir, la existencia de Dios.*[105]

Se ha llegado a la "realidad" de la libertad, donde "suponemos" necesariamente la libertad de otros seres humanos para hacerlos "causa" supuesta de sus actos morales. Decimos de los seres humanos que tienen la "facultad de determinación de la propia voluntad", como "causalidad de un ser en cuanto pertenece a un mundo inteligible", es decir, con "independencia del mundo sensible". El mundo sensible esta determinado por las causas materiales. La libertad no puede estar dentro de este orden de causas, porque se caería en una antinomia, sin embargo, la razón tiende un puente entre su uso práctico y especulativo para suponer al ser humano como independiente de esas causas y hacer de la libertad una "causa *noumenon*"[106]. La realidad de la libertad estará concentrada, entonces, en estos dos hechos:

1.- la capacidad de suponer en un ser humano su libertad, o en palabras de Kant de "determinar mi propia voluntad";

2.- el suponerme como "causa *noumenon*", es decir, como responsable de mis actos fuera del orden natural (sensible).

Tengamos otras dos cosas en cuenta. La primera es que para Kant la libertad, en un sentido amplio, es un *Faktum*, pero en su sentido estricto es, más bien, la condición necesaria de un *Faktum*. La segunda es que Kant piensa que la libertad esta reservada para el uso práctico de la razón, porque es la condición de posibilidad de un juicio sintético *a priori* de carácter práctico, o sea, la ley moral. En el supuesto de la determinación de mi propia voluntad, esta implícita la determinación que otros tienen para su propia voluntad.

Finalmente, Kant reserva para la libertad un saber, pero no un saber teórico, sino práctico, en donde la libertad "no puede ser demostrada", pero si vivida:

[105] CRPr. 132.
[106] CRPr., 83, 84, 85 y 86.

> *En efecto, de una parte, la existencia de las leyes morales sólo puede aclararse suponiendo que la voluntad es libre, es decir, que tiene la propiedad de hacer surgir espontáneamente esas leyes morales. Más, de otra parte, fenómenos tales como la imputación moral o el arrepentimiento sólo se explican si el hombre no sólo es capaz de actuar según leyes morales, sino también en contra de ellas, es decir, si su albedrío es libre. Si no hubiera el temor a caer en una especie de círculo vicioso, podría decirse gráficamente que el hombre esta condenado a darse leyes morales y a elegir de continuo someter o no su actuación a esas leyes. Lo que no se puede explicar es la causa de esa extraña condena que el hombre ha de cumplir inexorablemente. Más en eso precisamente consiste la esencia de la libertad.*[107]

Kant sostiene que "a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente la idea de la libertad, bajo la cual obra."[108]

Para finalizar recapitulemos algunas ideas y sigamos con el otro apartado. Ya tenemos un "*Faktum* de la razón" que es la conciencia de la "ley moral". Esta ley moral proviene de mi conciencia de la "autonomía", es decir, de poder determinar la acción desde mi razón. Si en el curso de acción se considera a nuestros semejantes como "fines" en sí mismos y no como medios, se hará un uso positivo de la voluntad (autonomía) y al mismo tiempo se construirá un espacio de acción libre con los demás. También existe la posibilidad de tomar a nuestros semejantes como medios y no como fines, atendiendo más a las "apetencias" e "inclinaciones", convirtiendo a la razón en un medio técnico: esto es la "heteronomía". En los dos modos de empleo de la libertad hay una conciencia de ella, pero en su uso depende que seamos realmente libres y que construyamos un espacio de libertad para los demás: este es el "reino de los fines". Esta conciencia de la libertad, que lleva a suponer en los demás la misma facultad de decidir, es a lo que Kant llama "*Faktum* de la razón" y es lo que conecta el "deber" con la "ley moral". ¿Cómo lo conecta? Si soy conciente de mi autonomía (*Faktum* de la razón) tengo dos posibilidades: o seguir por "deber" un curso de acción que me permite construir un espacio de libertad junto con los demás (reino de los fines) y en consecuencia, darme a mí mismo una ley en la que me siento representado y que sigo por la razón (ley moral); o no hacer caso del "deber" eligiendo la "apetencia" (heteronomía) y así alejar la posibilidad de construir un espacio amplio de libertades. Cualquiera que sea la acción, la libertad esta siendo ejercida y no podemos dejar de suponer o postular la libertad de otros. El deber y la ley moral, en este sentido, sólo

[107] Op. cit. *Fundamentación de la Teología Ética*..., cap. 2, parágrafo 1.
[108] FMC., (3), 448

pueden tener realidad en cuanto que el ser humano tiene que guiarse por su razón para actuar, porque de otra forma, no estaría actuando como ser humano, sino como animal o cosa: la realidad de la libertad depende de que el ser humano se determine a actuar bajo la ley moral, haciendo un uso positivo de la libertad. Y como veíamos más arriba, este uso positivo de la libertad es el que completa la ecuación entre subjetividad y racionalidad. Y algo más: la libertad tiene una realidad en el sentido práctico de la razón, como condición de posibilidad de un *Faktum* y este *Faktum* es la suposición de la libertad. Kant piensa que la libertad es una "causa *nouménica*", para decirlo como él, una causa que nos representamos en el mundo inteligible para poder responsabilizar a los otros de sus acciones. Esta "causa *nouménica*" no necesita evidencia, es un saber que está destinado a vivirse, no a probarse; es una "causa" que tiene sentido en el uso práctico de la razón, y que la misma razón trae a colación la idea de causa, para explicarse cómo es posible la libertad.

Citemos a dos autores que apoyan estas ideas, antes dar cierre a este apartado. Uno es Javier Muguerza y otro es Manuel García Morente:

> *Volviendo a Kant, su conocida 'solución' de la* ***antinomia de la causalidad y la libertad*** *no es, en rigor, ninguna solución, sino la valiente aceptación por su parte de la antinomia misma. Nosotros, como hombres, somos en parte seres naturales, y sociales, sometidos por ende a la causalidad de un tipo u otro. Pero no somos sólo eso, sino asimismo seres racionales y, por lo tanto, libres. O, dando ahora un paso más, la* ***libertad*** *de la que no podemos exonerarnos en cuanto hombres nos lleva más allá de lo que somos, más allá del reino del* ***ser****, para enfrentarnos con el del* ***deber****. Un animal, que no se hace cuestión de su libertad, tampoco necesitaría –si es que pudiera hacerlo- preguntarse 'qué debe hacer', por lo menos en el sentido moral del término* ***deber****; el hombre, sí. Y –para responder a esta pregunta- ya no le basta con haber respondido a la pregunta sobre 'qué es lo que puede conocer'; esto es, ya no le basta con la ciencia. La ciencia, tanto natural como social, puede suministrarle indicaciones útiles sobre las* ***condiciones en las que tiene que elegir*** *un curso de acción u otro, las condiciones en las que tiene que decidir; pero no puede decidir por él. La decisión es suya y sólo suya. E incluso si decidiera* ***no*** *elegir entre una acción y su contraria, prefiriendo dejarse llevar por los acontecimientos, habría* ***elegido ya*** *dejarse llevar por los acontecimientos; esto es, habría ya decidido.*[109]

Efectivamente, Kant acepta que cualquier escéptico como Hume podría negarse a aceptar el "*Faktum* de la razón" y la "posibilidad de la libertad". Kant

[109] En Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión, coord. Dulce María Granja Castro. *Kant y el Sueño de la Razón*, de Javier Muguerza, publicado por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Anthropos editores, Barcelona, 1994, p. 139.

no tendría problema en admitir que su "solución" al problema moral no es, "en rigor, ninguna solución". Sin embargo, en defensa de Kant y como lo hace Javier Muguerza, podría decirse que Kant nunca negó dicha "antinomia" sino que la acepto "valientemente", apostando siempre por el ser humano.[110] Es de esta misma opinión García Morente:

> *Ahora bien: si nuestra voluntad en sus decisiones internas estuviese irremediablemente sujeta, como cualquier otro fenómeno de la física, a la ley de la causalidad, sujeta a un determinismo natural, entonces, ¿qué sentido tendría el que nosotros vituperamos al criminal o venerásemos al santo? Pero es un hecho que nosotros al malo lo censuramos, lo vituperamos; y es un hecho también que al santo lo respetamos, lo alabamos, lo aplaudimos. Esta valoración que hacemos de unos hombres en el sentido positivo y de otros en sentido negativo (peyorativo), es un hecho. ¿Qué sentido tendría este hecho si la voluntad no fuese libre? [...] Pues bien, si la conciencia moral es un hecho, tan hecho como el hecho de la ciencia; y si del hecho de la ciencia hemos extraído nosotros las condiciones de la posibilidad del conocimiento científico, igualmente del hecho de la conciencia moral tendremos que extraer también las condiciones de posibilidad de la conciencia moral. Y una primera condición de la posibilidad de la conciencia moral es que postulemos la libertad de la voluntad.*[111]

Hemos precisado la idea sobre la "realidad" de la libertad y parecería que en el conjunto de esta tesis no tiene sentido detenerse tan arduamente en este punto. Sin embargo, es necesario pasar por esta aduana antes de entrar en materia sobre la conexión entre la libertad y la idea de Dios. Este será el recorrido en el siguiente apartado: mostrar primero que la realidad de la libertad viene unida a la idea de Dios y, segundo, cómo Dios queda integrado a la libertad como postulado de la razón.

---

[110] En un pasaje de José Gómez Caffarenna, se alude a la renuncia de Kant por fundamentar el hecho moral y su apuesta final por el ser humano, y que aquí reproducimos por su interés: "Más bien, Kant, -que, desde luego, no parece poder dudar personalmente de tal hecho [del 'hecho de la razón'] que vive y comprende como pertenencia al *corpus mysticum* de los seres racionales, al reino de los fines-en-sí, al reino de la libertad...- parece también confesar que no tiene modo de argüir contra quien niegue todo eso. Desde su vivencia del '*hecho* de la razón' y como muestra precisamente el llamarlo así, interpreta a todo ser racional como participante de una vivencia análoga, pero sin poder ir más lejos. [...] La libertad se ha hecho con ello algo más -sólo algo más- razonable. Sigue siendo primariamente una *toma de postura* a favor del hombre." Op. Cit. *El Teísmo Moral de Kant*... pp. 182-183

[111] García Morente, Manuel. *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Porrúa, México, 2002, p. 233. Esta obra de García Morente ha sido muy despreciada por su sencillez, pero debemos reconsiderarla por eso mismo, pues algunas cosas difíciles se pueden decir de manera muy sencilla, y así lo hace García Morente. Puede decirse que esta claridad se debe a su gran conocimiento de Kant, tanto por las traducciones de la obra del filósofo de Königsberg, como por sus análisis, que son, a juicio nuestro, muy atinados. Se puede consultar también: García Morente, M. *La Filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

3.3.- Dios unido a la libertad como un "*Faktum* de la razón"

Nuestras reflexiones deben iniciar con la respuesta sobre cómo es posible la realidad de Dios en la razón práctica, y terminar por responder, ¿por qué Dios tiene un lugar central en la construcción de un "corpus mysticum" ("reino de los fines") de los seres racionales?

Hasta el momento sabemos que la razón postula la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios como:

> ***suposiciones*** *emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico, y por lo tanto, no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en* ***general*** *(mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podrían pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.*[112]

Es así que la libertad será una suposición práctica, que tendrá su condición de posibilidad como "*Faktum*" de la razón y de este modo, una dimensión de la realidad. ¿Y Dios? ¿Cómo será que Dios será una realidad y cómo nos ayudará la razón práctica para pensar a Dios? De la misma forma que la libertad: Dios será un "postulado" de la razón que contiene como posibilidad un *Faktum*: la realización del "bien supremo" en el mundo. Dios cobrará así realidad en la ley moral, y su objetivo es alcanzar la unidad entre "felicidad" y "deber", entre el mundo natural y el mundo moral. Leamos un largo pasaje de la *Crítica de la Razón Práctica* y después comentémoslo:

> *La ley moral condujo, en el análisis precedente, al problema práctico que, sin ninguna intervención de incentivos sensibles, está planteado simplemente mediante la razón pura, a saber, el problema de la completitud necesaria de la primera parte del bien supremo, la* ***moralidad****, y dado que este problema sólo puede resolverse completamente en la eternidad, condujo al postulado de la* ***inmortalidad****. Esta misma ley también debe conducir a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, i.e., la* ***felicidad*** *proporcional a esa moralidad, y debe hacerlo desinteresadamente como antes, por la mera e imparcial razón, es decir, a la suposición de la existencia adecuada a ese efecto, o sea, debe postular* ***la existencia de Dios*** *como perteneciente necesariamente a la posibilidad del bien supremo (el objeto de nuestra voluntad, el cual está conectado necesariamente con la legislación moral de la razón pura). [...] La* ***felicidad*** *es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia,* ***todo le va según su deseo y su voluntad****, y por lo tanto se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y con el fundamento determinante esencial de su voluntad. Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la coincidencia de ésta con nuestra facultad de desear (como incentivos); pero el ser racional que obra en el mundo no es al mismo tiempo*

[112] Vid supra nota 105.

> *causa del mundo y de la naturaleza misma. Por lo tanto, la ley moral carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad, proporcional a ella, de un ser que pertenezca al mundo como su parte, y por lo tanto, depende de él; dicho ser, precisamente por esto, no puede ser causa de esta naturaleza mediante su voluntad y, por lo que toca a su felicidad, no puede con sus propias fuerzas hacerla coincidir totalmente con sus propios principios prácticos. Sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el empeño necesario para el bien supremo, tal conexión se postula como necesaria:* ***debemos tratar de promover el bien supremo*** *(el cual, por lo tanto, debe ser posible). Por consiguiente, también se* ***postula*** *la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza y que contiene el principio de esta conexión, i.e., de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad.*[113]

La existencia que se postula como "causa de toda la naturaleza" y que "contiene el principio de esta conexión" entre "felicidad" y "moralidad", es la existencia de Dios:

> *Por lo tanto, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto debe ser presupuesta para el bien supremo, es un ser mediante el* ***entendimiento*** *y la* ***voluntad*** *es la causa (y por eso el autor) de la naturaleza, es decir,* ***Dios****.*[114]

No quiere decir que de la libertad se desprenda necesariamente el postulado de Dios, sino que el ser humano libre desea la "felicidad", y en el contenido de su felicidad debe ligarse, necesariamente, la idea de moralidad. De no ser así, la felicidad sólo es "subjetiva", sólo atiende a las "inclinaciones" y no a la voluntad autónoma, en palabras de Kant, no obedece a la "buena voluntad". Se concluye que si somos "dignos de la felicidad"[115], no atentando contra la integridad de nadie (teniendo al otro como "fin y no como medio"), puede

---

[113] CRPr. 124-125.
[114] CRPr. 125.
[115] Kant había tratado el problema de la "felicidad" en el "Canon de la Razón Pura", en la *Crítica de la Razón Pura* (A 809, B 837), donde dice: "...*haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz.*" El tema vuelve a ser abordado en la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres* (418-419), donde Kant rechaza un tipo de felicidad que le parece subjetiva y dañina en cuanto motivo de la ley moral y su cumplimiento, censurando entonces cualquier clase de fundamentación sobre este tipo de acciones y sobre esta comprensión de la felicidad. En la *Crítica de la Razón Práctica* introduce de nuevo el concepto de felicidad con otro tratamiento y junto con el principio de humanidad: "Que la materia sea, por ejemplo, mi propia felicidad. Esta materia, si yo la atribuyo a cada uno (como efectivamente lo puedo hacer en los seres finitos), puede llegar a ser una ley práctica *objetiva* sólo si incluyo en ella la felicidad de los demás." (34) Y como corolario a la idea de felicidad: "La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y su voluntad, y por lo tanto se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y con el fundamento determinante esencial de su voluntad." (124) Para Kant, la "dignidad" de ser "feliz" es seguir la propia voluntad (subjetiva) e incorporar en ella a los demás (objetiva). ¿Ha cambiado la comprensión de Kant sobre la felicidad con el "principio de humanidad" establecido en la *Fundamentación*? Yo diría que todo ha cambiado, pues con esta restricción del "principio de humanidad" queda lo que Kant finalmente pensó con la "dignidad de ser feliz".

suponerse entonces no sólo la "inmortalidad del alma"[116] ("santidad", de la cual ningún ser humano es capaz), sino también la posibilidad de Dios. Dios enlaza las dos preguntas fundamentales de la razón práctica: "¿qué debo hacer?" y "¿qué puedo esperar?"[117], es decir, libertad y esperanza. Este es el *Faktum* de posibilidad de Dios: enlazar la libertad y la esperanza. Entonces, el ser humano, en el uso práctico de su razón, postula la existencia de Dios para dar sentido a su libertad y a su esperanza. En este orden de pensamientos, Kant responde a la pregunta: "¿Qué es el hombre?"[118], que sería la síntesis de las tres preguntas del interés de la razón.[119]

El ser humano da sentido a la esperanza y a la libertad en el postulado de Dios. Podemos decir, junto con Wittgenstein, que "El sentido de la vida, e igual, el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios"[120].

Pero no apresuremos nuestras conclusiones, dejemos que Kant mismo exponga sus razones de tal enlace:

> *También por esto puede verse que si uno se pregunta cuál es el* ***fin último de Dios*** *en la creación del mundo, no debe nombrarse la* ***felicidad*** *de los seres racionales en este mundo, sino el* ***bien supremo****, el cual añade el deseo de esos seres una condición más, a saber, la de ser dignos de la felicidad, i.e., la*

---

[116] Kant trata aquí un problema delicado: el de la "inmortalidad del alma". Según Kant, la inmortalidad del alma es el postulado de la razón que conecta la felicidad del hombre en la realización de la ley moral: "...una conexión natural y necesaria entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad proporcional a la moralidad como consecuencia de ésta..." (CRPr., 119.) Esta "esperanza" del ser humano, en que verá realizada su "felicidad" en proporción con la "moralidad", incluye, asimismo, el concepto de "progreso infinito" y de "perfección": "La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral. Pero en esta voluntad la *plena conformidad* de las intenciones con la ley moral es la condición más elevada del bien supremo. Por lo tanto, esta condición debe ser posible al igual que su objeto, pues está contenida en el precepto mismo de promoverlo. Pero la plena conformidad de la voluntad con la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo sensible en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia al *infinito*, hacia esa plena conformidad, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra voluntad" (CRPr., 122.) De la *santidad* se desprende la incapacidad del ser humano para realizar la perfección en el mundo. Sólo le basta al ser humano postularla, no realizarla. Sin embargo, el simple hecho de postular esa posibilidad de la realización de la perfección en el mundo, impone ya un objeto: es la pregunta de Kant, "¿qué puedo esperar?" (CRP. A 805, B 833), es la esperanza, que como objeto de la razón, dará sentido a la existencia humana. Ahora bien, como al ser humano no le es posible la realización de la "santidad" en el "mundo sensible" (Véase la insistencia de Kant en este punto, en la nota final al apartado 4: "La Inmortalidad del Alma como un Postulado de la Razón Práctica"), sólo le queda una posibilidad: postular la "existencia de Dios".

[117] CRP., A 805, B 833.

[118] Kant, I. *Lógica*, Ed. Nacional, México, 1977, p. 92.

[119] CRP., A 805, B 833.

[120] Wittgenstein, Ludwig. *Cuaderno de Apuntes: (Diarios) 1914-1916*, Oxford, Blackwell, 1961, p.73.

> ***moralidad*** *de esos mismos seres racionales, que encierra la única medida según la cual ellos pueden esperar, por la mano de un* ***sabio*** *autor del mundo, tener parte en la felicidad.*[121]

El "fin último de Dios" es unir "moralidad" y "felicidad", dejar que la esperanza se haga real en mi libertad. Esta es la suposición que ofrece la razón para sostener la realidad de Dios.

Queremos dejar claro que Kant no supone que la libertad implique necesariamente a Dios. Lo único es que en la prueba de la realidad de la libertad, Kant apoyará firmemente la posibilidad de la realidad de Dios. Expliquemos esto. Kant tiene en mente que la posibilidad de la libertad nos lleva a la idea de felicidad. Esta idea de felicidad, en un sentido positivo (participativo, inclusivo), hace posible la unión entre moralidad y felicidad. De aquí se desprende la posibilidad de un hecho más: la inmortalidad del alma. Pero como la inmortalidad del alma supone un "progreso infinito" al que los seres humanos sólo podemos aspirar, se extrae de ella otro posible *Faktum*: la existencia de Dios. En el postulado de la existencia de Dios se unirán "felicidad" y "moralidad". La realidad de Dios será el enlace entre una y otra. Para decirlo en palabras de Kant, el "fin último de Dios" es unir "felicidad" y "moralidad". La libertad nos dejará ver que sólo en la moralidad hay la posibilidad de construir un "reino de Dios", "reino" que tendrá la finalidad de proporcionar a los seres humanos, las posibilidades de la "felicidad". Este es otro tema a tratar. Antes de pasar a exponerlo, quisiéramos agregar algo más. La posibilidad de la construcción de un "reino" como este, depende enteramente de los seres humanos. Kant distingue entonces entre la "fe" y "Dios". La primera es puramente subjetiva: cada quien debe dar sentido a su propia "fe", a su propia convicción moral. La segunda es racional, en cuanto que es posible como "*Faktum* de la razón". Recordemos que "La relación a Dios tiene tanto una dimensión *subjetiva* como una *objetiva*, que no se pueden separar en la interpretación", porque de separarse se hará de Dios el "concepto de una 'cosa' trascendente" y "La fe moral es según Kant una fe *subjetiva* en un Dios real (una realidad trascendente)... [aunque] sólo en relación con la moralidad."[122]

---

[121] CRPr., 130.

[122] Vid supra nota 79. También Kant afirma: "Aquí hay que notar bien que esta necesidad moral es *subjetiva*, es decir, exigencia, y no *objetiva*, es decir, no es en sí misma un deber; puesto que no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa (porque esto se refiere sólo al uso

Hecha la aclaración, pasemos a responder, ¿qué rol tendrá Dios en el enlace de la libertad y la esperanza? ¿Qué tiene que ver el "reino de Dios"? O como preguntamos al principio del apartado, ¿por qué Dios tiene un lugar central en la construcción de un "*corpus mysticum*" ("reino de los fines") de los seres racionales? Kant había trabajado este proyecto desde la primera *Crítica* y cuando se refiere al "mundo moral" dice: "No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible esa idea"[123]. Es el "*corpus mysticum*" de los "seres racionales". En la *Fundamentación*... la llama "reino de los fines", y entiende por ella un espacio donde los ser humanos se reconocen mutuamente como sujetos libres y autónomos. Pero la *Fundamentación*... no profundiza sobre Dios y su incorporación al "reino de los fines". En cambio, ya en la segunda *Crítica*, se toca el tema como resultado del enlace que establece Dios con la libertad y la esperanza. Veamos como su lenguaje cambia:

> *La doctrina del cristianismo, aún cuando no se le considere como doctrina religiosa, da en este punto un concepto del bien supremo (el reino de Dios) que es el único que satisface la más estricta exigencia de la razón práctica. La ley moral es santa (inviolable) y exige santidad de las costumbres, si bien toda perfección moral a la cual puede llegar el hombre siempre es únicamente virtud, es decir, una intención conforme a la ley por* ***respeto*** *a la ley, y por lo tanto, conciencia de una tendencia continua a transgredirla, o por lo menos a la impureza, es decir, a mezclar la obediencia a la ley con muchos fundamentos determinantes inauténticos (no morales), por consiguiente, una estimación de sí mismo unida a la humildad, y por esto, en relación con la santidad que la ley cristiana exige, sólo le resta a la criatura el progreso al infinito. El* ***valor*** *de una intención* ***plenamente*** *conforme con la ley moral es infinito, porque toda la felicidad posible, en el juicio de un distribuidor sabio y omnipotente de ésta, no tiene otra limitación que la falta de conformidad de los seres racionales a su deber. Pero la ley moral por sí no* ***promete*** *ninguna felicidad; en efecto, ésta según los conceptos de un orden natural en general, no está conectada necesariamente con la observancia de la ley moral. Ahora bien, la doctrina*

---

teórico de la razón). Tampoco se entiende con esto que sea necesario admitir la existencia de Dios *como fundamento de toda obligación en general* (porque este fundamento descansa, como se ha demostrado suficientemente, sólo sobre la autonomía de la razón misma). Al deber corresponde aquí únicamente el empeño para producir y fomentar el bien supremo en el mundo, cuya posibilidad puede ser postulada, pero que nuestra razón no puede concebir sino bajo la presuposición de una inteligencia suprema; por lo tanto, aceptar la existencia de esta inteligencia está conectada con la conciencia de nuestro deber, si bien la aceptación misma pertenece a la razón teórica, respecto de la cual puede llamarse *hipótesis*, considerada como principio de explicación; pero en relación con la inteligibilidad de un objeto (el bien supremo) dado a nosotros mediante la ley moral, por consiguiente con una exigencia en sentido práctico, puede llamarse *fe* y ciertamente *fe racional* pura porque la razón pura (tanto según su uso teórico como según su uso práctico) es la única fuente de donde proviene." (CRPr., 126)

[123] CRP., A 808, B 836.

> *moral cristiana repara esta falta (del segundo elemento del bien supremo) mediante la representación del mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma a la ley moral como un* ***reino de Dios****, en el cual la naturaleza y la moralidad, gracias a un creador santo que hace posible el bien supremo derivado, alcanzan una armonía extraña a cada uno de los elementos considerado en sí mismo.*[124]

Kant explica que la "doctrina del cristianismo" hace posible un "reino de Dios", atendiendo a la "ley moral", que es "santa" e "inviolable" y de esta misma cualidad inviolable de la ley, proviene la conciencia de que esa ley puede ser "transgredida". La limitación que hay para los seres humanos del "reino de Dios", es la falta de conformidad a su "deber", pero esta falta incluye también su reconocimiento de imperfección ("humildad") y su deseo de un "progreso al infinito". Dicho "progreso" supone cumplir la ley moral, aunque cumplirla no trae consigo la felicidad, en todo caso, la doctrina cristiana llena este hueco ("esta falta") entre felicidad y moralidad "mediante la representación del mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma a la ley moral como un reino de Dios", donde "naturaleza" y "moralidad" son unidas por Dios. Más adelante dice que la "esperanza de alcanzar la felicidad" es posible mediante la observancia "desinteresada" de la "ley", promoviendo al mismo tiempo el "bien supremo", y que así aparece el concepto de "religión", que a su vez quiere "traer el reino de Dios a nosotros"[125].

En este sentido, el concepto de religión en la concepción kantiana, es el deseo humano de conseguir un mundo de paz y libertad. El deseo de infinito, de explicación metafísica, ha sido una constante en la historia de la humanidad, por eso es que Kant no la desacredita. De hecho, Kant emplea la palabra "reino de Dios" y la implica con la "ley moral". La "religión" es el promotor del "bien supremo", en su cuidado de seguir celosamente el mandamiento divino. Se puede ver con claridad que se hacen explícitos los préstamos del cristianismo para la idea de construir un "reino de los fines". La religión, entonces, será esta necesidad de unir la felicidad y la libertad en un mismo ámbito de realización.

Kant saca provecho de la "doctrina del cristianismo" y toma de ella dos premisas: 1) el "reino de Dios" sólo es posible en la observancia desinteresada de la ley moral, y 2) que la persona, en su observancia de la ley moral, se hace digno de ser feliz y al mismo tiempo, hace dignos a otros como personas:

---

[124] CRPr., 130.
[125] CRPr., 130.

> *Por eso quienes ponen el fin de la creación en la gloria de Dios (suponiendo que no se conciba esta gloria en sentido antropomórfico como inclinación a ser enlazado), han encontrado la mejor expresión. Porque nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto a su mandato, la observancia del santo deber que su ley nos impone, cuando se agrega su admirable disposición de coronar un orden tan bello con la felicidad proporcional. Si esto último lo hace amable (para emplear el lenguaje humano), lo primero lo hace objeto de veneración (adoración). Incluso los hombres haciendo el bien pueden conquistarse el amor, pero con ello no se ganan el respeto, de modo que la mayor beneficencia los honra sólo si se realiza con dignidad. [...] Que en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) sea* ***un fin en sí mismo****, es decir, que nunca pueda ser utilizado sólo como medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin, que por lo tanto, la* ***humanidad****, en nuestra persona, deba sernos* ***sagrada****, es algo que ahora se sigue de sí, porque el hombre es el* ***sujeto de la ley moral****, y por lo tanto, de lo que es santo en sí y que permite dar el nombre de santo a todo lo que éste de acuerdo con ello. Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su propia voluntad como voluntad libre, la cual, según su ley universal, debe necesariamente poder* ***concordar*** *con aquello a lo cual debe* ***someterse****.*[126]

Podemos preguntar, ¿qué "deber" nos impone Dios? Kant contesta utilizando el mandamiento cristiano: "Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo". En la interpretación del mandamiento, Kant propone que el "amor al prójimo" sólo es "amor práctico", es decir, "la disposición moral en toda su perfección como un ideal de santidad inalcanzable por criatura alguna, y que, sin embargo, constituye el prototipo hacia el cual debemos procurar acercarnos y semejarnos en un progreso sin interrupción pero infinito"[127].

De la premisa 1), Kant deriva una conclusión que se incluye en la premisa 2): el "reino de los fines" (que cambia de nombre por el "reino de Dios" y se hace obvio el préstamo de la doctrina cristiana) sólo es posible en una reforma de lo moral. Le corresponde al sujeto, en el uso digno de su libertad, desear que la "ley moral" se cumpla en el mundo y con esto, construir "el reino de la libertad".

Dios une la esperanza y la libertad en el postulado del cumplimiento de la "ley moral" y así, al "reino de los fines". Sólo en la reforma moral del ser humano podrá darse la construcción del "reino de Dios". El ser humano conecta su esperanza y su libertad en que ese reino de Dios es posible, siempre y cuando se atienda, sin interés, el único mandamiento (deber moral) que debe respetarse y cumplirse celosamente: tener a los demás "como fin y nunca como medio", y es de esta forma que Dios entra en contacto con el ser humano.

---

[126] CRPr., 131-132.
[127] CRPr., 83.

No se dice nada más en la *Crítica de la Razón Práctica* y podemos agregar, para concluir y dirigirnos al siguiente capítulo, donde complementaremos nuestra respuesta del "reino de Dios", sólo aquel memorable pasaje de la conclusión que transcribimos nuevamente:

> *Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas:* ***el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí****. No necesito buscarlas ni conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en una región trascendente fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera comienza en el lugar que ocupo en el mundo sensible externo y extiende la conexión en que me encuentro con una inmensidad de mundos sobre mundos y de sistemas de sistemas, en los tiempos ilimitados de su movimiento periódico y de su comienzo y duración. La segunda comienza en mi yo invisible, en mi personalidad, y me representa en un mundo que tiene la verdadera infinitud, pero que sólo el entendimiento puede penetrar y con el cual (y por lo tanto también con todos esos mundos visibles) me reconozco en una conexión no simplemente accidental, como en aquél, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos, anula totalmente mi importancia como* ***criatura animal*** *que tiene que restituir al planeta (un simple punto en el universo) la materia de la que se formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe cómo) de la fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como* ***inteligencia****, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito.*[128]

Ya hablamos en una nota en el capítulo anterior de este pasaje, ahora sólo quisiéramos referirnos a las secciones que nos permiten responder la pregunta en cuestión y extender las reflexiones a otro punto a considerar.

Hay algo que los seres racionales no podemos negar: la conciencia de nuestra existencia. Esta conciencia de la existencia presenta de distintos modos su preocupación por el mundo, Kant señala los dos más significativos: "*el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*", las dos son formas distintas de relacionarse con el mundo. La primera relación que establecemos es con nuestro entorno y la conciencia se pregunta: "¿qué puedo saber?", ¿qué es todo esto que está fuera de mí?, ¿qué es toda esta enormidad que me sobrepasa, que anula mi existencia como "criatura animal"? En este asombro ya hay, para Kant, una pregunta sobre los límites de la razón y con ella, de la posibilidad de construcción de un mundo mejor: ¿de dónde proviene mi interés

[128] CRPr., 161-162.

por el “deber”? ¿De dónde viene mi idea de “justicia” o la idea de mi importancia como “*inteligencia*” en el universo, a pesar de que sólo soy un “simple punto en el universo”? Aquí esta la otra forma de relacionarse con el mundo: “*la ley moral dentro de mí*”, esa que desea un mundo más justo, menos atropellado y más ordenado. Una y otra forma de relación se conectan en la “conciencia de mi existencia”. En conclusión, cualquier persona que tenga una conciencia de su existencia, sabrá que es mejor ser libre que no serlo, que es mejor desear un mundo justo que injusto, que es mejor saber algo sobre el universo que no saber nada. Kant quiere ofrecer su propia búsqueda de lo que él piensa es constitutivo del ser humano. Kant, en el amplio sentido de la palabra, es un “humanista”, pues ve al ser humano como constructor de su propio mundo y como eje de la reflexión filosófica. Pero no sólo eso, el ser humano quiere establecer una relación entre su comprensión del mundo natural y su realidad moral. El ser humano no se conforma con saber que es finito: al final del párrafo Kant piensa que a pesar de ser restringida (limitada) la existencia, nuestra condición racional nos empuja a lo “infinito”. Y esto es lo que queríamos señalar. La infinitud da consistencia al mundo del ser humano, pues frente a la inmensidad de las estrellas y del universo que cancelan su importancia, de todas formas los seres humanos desean apresar lo infinito. Esta unidad entre mundo natural y realidad moral, se verán conectadas en la idea de Dios. El “reino de los fines” no sólo es una relación entre el ser humano y Dios, sino entre su entorno natural y su realidad moral, entre libertad y naturaleza.

En la *Crítica de la Razón Práctica* Kant sólo anuncia que la unidad entre ser humano y naturaleza no esta completa. El pasaje citado hace gala de ello: el ser humano finito, frente a la inmensidad del universo y frente a su deseo de “infinito”.

Esta es otra forma de comprender a Dios según Kant y tiene que ver con la construcción del “reino de Dios” (y este era el otro punto que quedaba por considerar), y se estudiará con detalle en el siguiente capítulo.

Conclusión

Hagamos algunas reflexiones.

1) La libertad ha conseguido su posible realidad en la suposición desde el "*Faktum* de la razón", que es una conciencia de la ley moral y una facultad de la voluntad, que vinculadas realizan la autonomía.
2) La realización efectiva de la libertad (autonomía), deja abierto el campo para preguntarse si es posible alcanzar la "felicidad" en este mundo, es decir, si pueden estar unidas libertad y felicidad en una misma suposición.
3) La brecha entre libertad y felicidad se cierra con el postulado de Dios, ya que Dios unirá la libertad y la esperanza. Así, Dios ha conseguido un *Faktum* posible en la razón práctica pura: vincular libertad y esperanza.
4) El ser humano, en este postulado de Dios como vinculante de libertad y esperanza, puede cimentar una sociedad de iguales donde cada uno considera al otro como fin en si mismo y no como simple medio: "el reino de Dios".
5) Sin embargo, el ser humano es conciente de su finitud y con la finitud se abre un abismo entre su ser moral y su ser natural, que no le impide de todos modos ir a lo infinito.

Es claro que Kant no se conforma con dejar a Dios y al ser humano desligados de su ser natural, algo debe ligar Dios entre el ser moral y el ser natural de la persona humana. ¿Cuál será la propuesta de Kant para que Dios ligue ser natural y ser social en el proyecto del "reino de los fines"? ¿Cuál será la relación entre Naturaleza y Libertad que implican una comprensión distinta de Dios y del ser humano?

Capítulo 4

LA ACCIÓN MORAL COMO MEDIO DE ACCESO A DIOS

Este capítulo se concentra en elucidar las dos preguntas que se hicieron al final del capítulo anterior, a saber:

1) ¿Cuál será la propuesta de Kant para que Dios ligue ser natural y ser social en el proyecto del "reino de los fines"?
2) ¿Cuál será la relación entre naturaleza y libertad que implica una comprensión distinta de Dios y del ser humano?

Nuestra intención será conectar la idea de Dios con el concepto de Historia, revisando la *Crítica del Juicio* y los textos menores de Kant. Creemos que hay elementos suficientes para pensar que la idea de Historia, Progreso y Dios, tienen una relación estrecha por los contenidos y finalidades que persiguen.

Kant tiene aquí una gran deuda con la Ilustración, porque de ella extraerá el concepto de progreso hacía mejor, pero también se dejaran ver sus huellas Pietistas: el progreso sólo es posible con una idea del "Bien Supremo". Todos estos elementos conforman en la Historia de los seres humanos un complejo que se irá resolviendo, en el que la Razón debe hacer un esfuerzo por explicar hacia dónde vamos y cómo construimos un mundo mejor.

Sin más preámbulos, vamos a nuestro primer apartado.

4.1.- El concepto de "fin final" como conexión entre naturaleza y libertad

Creo que es bueno empezar sin olvidar que nos trajo hasta aquí:

> *No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible esa idea.*[129]

El primado de la razón práctica tiene como objetivo influir "sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea". ¿Qué idea? Diría, más bien, "ideales": libertad, inmortalidad y Dios. La razón práctica debe construir un mundo cada vez más adecuado a estos ideales, donde el mundo sensible se vea influido fuertemente por ellos. La pregunta sería ¿cómo es posible adecuar las ideas prácticas (morales) al "mundo de los sentidos"? ¿Cómo ligarlas? Se ha visto más arriba que Kant no se siente satisfecho con el resultado de la demostración de la realidad de la libertad y de Dios. Finalmente, el ser humano es una conciencia "finita", que se enfrenta a su entorno infinito y desea ser parte de esa infinitud[130]. La conclusión de la *Crítica de la razón Práctica* no deja lugar a dudas. No será hasta la *Crítica del Juicio* que Kant ofrecerá una solución: propondrá el concepto de "fin final"[131] como conexión primordial entre mundo natural y mundo moral:

---

[129] CRP., A 808, B 836.

[130] En un primer intento por resolver el problema de conectar naturaleza y libertad sin caer en la falacia "naturalística" (donde Hume denuncia que los escritos morales pasan sin más ni más del terreno de lo que los hombres "son", a lo que "deberían ser". Véase la nota 84 del capítulo anterior), Kant había escrito la reformulación de la primera versión del imperativo categórico: "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza." (FMC., 421) Aunque después Kant deja el tema de lado y apuesta mejor por el "principio de humanidad" que ya conocemos. En la *Crítica de la Razón Práctica* el tema es abordado en más de una ocasión, por ejemplo: "Si la máxima de la acción no es tal que aguante la comparación con la forma de la ley natural en general, es moralmente imposible." (CRPr., 71) El apartado sigue haciendo una comparación entre ley moral y ley natural. Se pueden ver otros pasajes (28, 45) donde Kant insiste que la idea de ley moral le proviene al uso práctico de la razón del uso especulativo, pues la naturaleza responde bien a esas leyes. Sin embargo, lo que no hace Kant es ligar uno y otro, sino que el lenguaje de "ley universal" y de "ley" en general, le proviene a la practicidad de la naturaleza, sin extraer de ella las ideas trascendentales. Recordemos la cita anterior: "...una idea práctica, que puede y debe tener influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible esa idea." Se entiende que la influencia real viene desde el lenguaje y los conceptos, como el de "ley". Sigue, de todas formas, el problema de unirlas, que no se resuelve en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde la conclusión no deja lugar a dudas: el ser humano finito frente a la naturaleza infinita.

[131] El concepto de "fin final" recupera mucho de Aristóteles, sobre todo la idea de "teleología" que está implícita y explícitamente, sólo que Kant agrega su lenguaje y categorías para transformar el concepto de cómo era en Aristóteles. *Metafísica*, Libro I, cap. 2., 994 b. y Libro XII, cap, 10., 1075 a.

Fin final es el fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad [...] Si se admite el mero mecanismo como base de explicación para la finalidad de la naturaleza, no se puede preguntar para qué existen las cosas en el mundo, pues entonces se trata, en un sistema idealista semejante, sólo de la posibilidad física de las cosas (pues pensarlas como fines sería un simple sofisma sin objeto), y aunque se atribuya esa forma de las cosas al azar o a la ciega necesidad, en ambos casos aquella pregunta sería vana. Pero si admitimos el enlace final, en el mundo, como real, y aceptamos para él una especie particular de causalidad, a saber: la de una causa ***que efectúa con intención****, entonces no podemos permanecer quietos ante la pregunta siguiente: ¿Para qué algunas cosas en el mundo (los seres organizados), tienen esta o aquella forma, han sido puestos por la naturaleza de esta o aquella relación con otras? Por lo contrario, ya que se piensa un entendimiento que debe ser considerado como la causa de la posibilidad de esas formas, tales como realmente se encuentran en las cosas, hay que preguntar también, en ese entendimiento, por el fundamento objetivo que puede haber determinado ese entendimiento a un efecto de esa clase, fundamento que es entonces el fin final, para el cual las tales cosas existen.*[132]

Kant se desmarca de que consideren el "fin final" como un sistema idealista, en que los objetos responden a las ideas y su realidad depende del pensamiento, y también deja en claro que quien cree que el mundo responde sólo a las determinaciones causales, no podrá pensar el concepto de "fin final". Pero es de ahí que viene la parte fuerte: el "para qué" de las cosas en el "mundo" es la posibilidad real del concepto "fin final". En otras palabras, la pregunta por el "sentido" del mundo, el "para qué" de las formas existentes, da la posibilidad de preguntarse "quién" y "para quién" "puede haber determinado ese entendimiento a un efecto de esa clase, fundamento que es entonces el fin final, para el cual las tales cosas existen". No debe pensarse que Kant esta usando el viejo argumento platónico-aristotélico de que la "forma" esta determinada por su "función", y viceversa, más bien adelanta el argumento de que el "ser humano" se pregunta el para qué y el por qué de las formas en el mundo y responde con el concepto de "fin final", que no es una causa, pues "es el fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad" y sin embargo, es una "causa que efectúa con intención"[133]. El ser humano, sencillamente, se pregunta por el "sentido" de su vida y actúa "intencionalmente" de acuerdo a ese sentido. Ahora bien, tampoco se quiere decir que la naturaleza responda necesariamente a ese "sentido", Kant aclara:

---

[132] Kant, I. *Crítica del Juicio*, traducción, introducción y notas de Manuel García Morente, Editora Nacional, México, 1973, parágrafo 84. En adelante, sólo citare las iniciales (CJ) y los parágrafos.

[133] Puede decirse, junto con Wittgenstein, que el ser humano es el único que actúa de acuerdo a "intenciones".

> *He dicho más arriba que el fin final no es un fin tal que la naturaleza pueda efectuarlo ni producir cosas en conformidad con su idea, porque es incondicionado. Pues en la naturaleza (como cosa sensible) no hay nada cuyo fundamento, encontrándose en la naturaleza misma, no sea siempre a su vez condicionado; y esto vale, no sólo para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino también en nosotros (la que piensa); entiéndase bien que sólo considero lo que en mí es naturaleza. Pero una cosa que necesariamente, por causa de sus propiedades objetivas, debe existir como fin final de una causa inteligente, debe ser de tal especie que no dependa, en el orden de los fines, de ninguna otra condición que la de su idea.*[134]

Volvemos a la cita inicial del capítulo, el ser humano trata, "en el orden de los fines", de que su sentido sea lo más acorde posible a sus ideas prácticas. Kant ya esta dejando atrás lo pasivo-abstracto de la practicidad y la vuelve activa con respecto al mundo. ¿Cómo? En la pregunta del ser humano por el sentido último, por el "fin final" de su existencia y de las cosas en el mundo, ya que sólo él pregunta por el "fin final" de su existencia:

> *Ahora bien: no tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero considerado como noúmeno, es el único ser natural en el cual, sin embargo, podemos reconocer una facultad suprasensible (la* ***libertad****), y hasta la ley de la causalidad y el objeto que esa facultad puede proponerse como el más alto fin (el supremo bien en el mundo). [...] Del hombre, pues (e igualmente de todo ser racional en el mundo), considerado como ser moral, no se puede ya preguntar más por qué (****quem in finem****) existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera, o, al menos, puede mantenerse sin recibir de la naturaleza influjo alguno que vaya contra ese fin. Así, pues, si algunas cosas del mundo, como seres dependientes, en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, pues sin él la cadena de los fines, sometidos unos a otros, no estaría completamente fundada; sólo en el hombre, pero en él como sujeto de la moralidad, encuentrase la legislación incondicionada en lo que le hace a él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida.*[135]

El ser humano es el único que puede actuar de acuerdo a "fines"[136], sometiendo a la "naturaleza entera" en su afán por hacer real "el supremo bien

---

[134] CJ., 84.
[135] CJ., 84.
[136] Hay que notar que esta definición del hombre ya había sido estipulada por la tradición clásica de la filosofía, en especial en Aristóteles, donde la definición de "hombre" se estipula como "animal político" y la actividad política, en la Grecia de su tiempo, era la capacidad de crear "fines": el ser humano es el único que razona y así, que es capaz de hacer "polis", es decir, de implementar sus propios fines y esto lo distingue de otros seres vivos. (*Política*, Libro I, 1253 a) También Marx emplea el mismo argumento y definición en *El Capital* (Capítulo 5).

en el mundo". Pero como actuante y coordinador de la naturaleza entera, el ser humano necesita "una causa suprema que obre según fines", pues "el hombre es el fin final de la creación". No tendría sentido decir que el ser humano es el "fin final de la creación" si no hay un Creador. Entonces, Dios aparece como fuente de sentido último de la existencia y del mundo total, porque es el ser humano el que se ha propuesto como "fin final de la creación", es decir, como creador efectivo de ese "reino de fines", como el arquitecto del "reino de Dios"[137].

La conexión, Dios, naturaleza y libertad, se encuentra en que el ser humano, perteneciente al reino natural y distinto de el, ejerce su libertad al someter a la naturaleza en su tarea de construir el "reino de Dios". El ser humano postula "una causa suprema que obre según fines", es decir, a Dios como efecto de su libertad en torno a la naturaleza, y Dios le pone, al "hombre", como "fin final de la creación":

> *Así, pues, tiene el hombre que ser ya presupuesto como fin final de la creación, para tener un fundamento de razón por el cual la naturaleza deba coadyuvar a su felicidad, cuando la naturaleza es contemplada como un todo absoluto, según principios de los fines. Así es que sólo la facultad de desear, pero no aquella que hace al hombre dependiente de la naturaleza (mediante los impulsos sensibles), no aquella en consideración de la cual el valor de su existencia descansa en lo que recibe y goza, sino el valor que él solo puede dar a sí mismo, y que consiste en lo que él hace, en cómo y según qué principios él obra, no como miembro de la naturaleza, sino en la* ***libertad*** *de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un fin final.* [...] *Ahora bien: como no reconocemos el hombre como fin de la creación, más que en cuanto es un ser moral, tenemos, pues, desde luego, un fundamento, o, por lo menos, la condición principal para considerar el mundo como un todo en conexión, según fines, y como un sistema de causas finales; pero tenemos, sobre todo, para relacionar, como ello es necesario, según la constitución de nuestra razón, los fines de la naturaleza con una causa inteligente del mundo, un principio que nos permite pensar la naturaleza y atributos de esa primera causa, fundamento supremo del reino de los fines...*[...] *Partiendo de ese principio, tan determinado, de la causalidad del ser primero* (Dios)*, tendremos que pensarlo no sólo como inteligente y legislador de la naturaleza, sino también como jefe superior legislador en un reino moral de los fines.* [138]

---

[137] ¿Puede pensarse que Kant esta haciendo una relectura del Génesis? Revisemos el pasaje: "Crezcan y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven por la tierra." (Gen. 1, 28) No sería raro que así fuera, ya sabemos que fue un lector asiduo de la escritura y que tenía preferencia por el Nuevo Testamento, que es el que cita más abiertamente. También tenemos que considerar que Kant era protestante y que los siglos posteriores a la Reforma, se distinguieron por una relectura completa de la Biblia. Sin embargo, y a falta de una fuente más clara, podemos dejar la suposición abierta, aunque, si me permiten mi opinión, creo que esta profundamente influida.

[138] CJ., 86.

La *Crítica del Juicio*, en los parágrafos siguientes, insiste en que el "fin final" se convierte en el presupuesto básico que unifica al ser humano con la naturaleza, la libertad y Dios, todos en la formación de un "reino moral de los fines". Vemos como Dios se convierte, en el presupuesto de "fin final", en legislador de ese reino, posibilitado por la acción moral de los seres humanos, es por eso que "él (el ser humano) obra, no como miembro de la naturaleza, sino en la *libertad* de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un fin final." En la acción moral el ser humano construye el "reino de los fines", pues es ahí que se conjugan los tres elementos de su mundo: naturaleza, libertad y Dios. Y es ahí también donde la existencia del ser humano tiene "un valor absoluto, y, con relación a ella (a la libertad), a la existencia del mundo un fin final." Es como señala Salvi Turró:

> *Aunque la moralidad en sentido estricto no precise el concepto de Dios pues la obligatoriedad de la ley emana sólo de la conciencia del deber, la moralidad suministra, no obstante, al espíritu humano la idea de un ser supremo mediante cuya representación 1) la razón puede justificar la orientación final de sus acciones en búsqueda de la felicidad, y 2) con ello la propia moral consigue un fin que le dé contenido en relación con los intereses de la razón. En cuanto los deberes éticos se relacionan con Dios, pasan a convertirse en mandatos de la divinidad para la consecución de la felicidad (santidad) mediante la virtud, y a la comprensión de nuestras obligaciones como mandatos divinos es justamente a lo que se denomina religión.* [...] *De este modo, la religión no es sino la concreción de la moralidad en el espíritu humano, en cuanto éste tiene que representarse necesariamente las consecuencias de su acción y así dotar a lo puramente moral de una estructuración teleológica que corresponda a su constitución subjetiva...* [139]

Para Kant, "religión"[140] sería esta unidad teleológica entre naturaleza y libertad, en Dios[141]. El ser humano sería el posibilitador de dicha unidad en la acción moral, siendo la persona humana, otra vez, centro de confluencia. Sin embargo, esta ligazón entre libertad y naturaleza desde la persona, no satisface a Kant, ¿no actuará Dios con independencia de la acción moral del hombre? No quiere decir que Dios actúe en la realidad sensible, Kant no esta

---

[139] Turró, Salvi. *Tránsito de la Naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Anthropos, Barcelona, 1996, p. 274.

[140] La palabra "religión" viene del latín "re-ligare", y podía entenderse como reunir a Dios y al ser humano en uno mismo.

[141] Aquí hay otro rasgo de la formación protestante de Kant. Esta idea después se convertirá en la "iglesia invisible", iglesia, que como su nombre lo dice, no corresponde al espacio físico, sino a la conciencia moral de cada ser humano. No nos detendremos a revisar la idea de la "iglesia invisible", pero si se quiere una explicación detenida sobre este punto, recomendamos a mismo Salvi Turró, V. supra N. 138.

pensando en esto, más bien piensa que si la idea de Dios como condición de posibilidad de la unidad entre libertad y esperanza, ¿no será independiente de la acción humana, o sólo en la acción humana Dios tiene condición de posibilidad para unir libertad y esperanza? Para el "Apéndice" de la *Crítica del Juicio* Kant ya lo pensaba:

> *En cambio, el supremo fin final que tenemos que realizar, aquello mediante lo cual solamente podemos llegar a ser dignos de ser nosotros mismos fin final de una creación, es una idea que tiene para nosotros realidad objetiva en el sentido práctico, es una cosa; pero por eso, porque a ese concepto, en el sentido teórico, no podemos proporcionarle realidad objetiva, es una mera cosa de fe de la razón pura, y con ello, al mismo tiempo, son Dios y la inmortalidad las condiciones bajo las cuales tan sólo podemos, según la constitución de nuestra razón (la humana), pensar la posibilidad de aquel efecto del uso de nuestra libertad conforme a la ley.*[142]

La filosofía de Kant, finalmente, deja al "ser humano", o mejor aún, a la "razón humana", como centro principal de la acción moral y por tanto, como constructora real del "reino de los fines" y así, su "fe" da realidad a "Dios y a la inmortalidad". Dios tendrá sentido en cuanto la acción moral del ser humano lo haga digno de su libertad. Pero esta "fe" tiene otra dimensión: la historia:

> *Además, tiene que ser posible conseguir saber por ese camino (la creencia histórica), y los objetos de la historia y de la geografía, como todo, en general, lo que es al menos posible saber según la constitución de nuestras facultades de conocer no pertenece a las cosas de fe, sino a los hechos.*[143]

Dios aparecerá en la historia y cobrará su propia dinámica, no sólo como "fe humana", sino como "progreso" efectivo de la humanidad y a pesar de ella. Esta será la otra dimensión de Dios fuera del comportamiento o acatamiento de la acción moral por parte de los seres humanos. También será el agregado a la antropología kantiana: la faceta negativa de los seres humanos.

Dios tendrá dinámica en la historia y a partir del concepto de "progreso" se explicará su función. Con este breve comentario, cerremos este apartado.

4.2.- Dios en la dinámica de la historia

La *Crítica del Juicio* no aborda más el tema del "progreso" en la historia y de la incorporación activa de Dios en su realización y se limita al "fin final". Es hasta algunos textos posteriores como *La religión dentro de los límites de la mera*

---

[142] CJ., 91.

[143] CJ., 91. García Morente consigna, en una nota a su edición de la *Crítica del Juicio*, que "Y de la geografía" mencionada en este pasaje, apareció en la segunda y tercera edición, es decir, que la reflexión sobre la historia precedió a la de la geografía.

razón y *La contienda de las facultades de filosofía y teología* donde Kant profundiza al respecto. Hay una excepción: un poco antes de la *Crítica del Juicio* Kant escribió un artículo conocido como *Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita*[144] y que es la primera incursión de Kant en el problema de la filosofía de la Historia. Con estas indicaciones, contestemos nuestra segunda pregunta: ¿cuál será la relación entre naturaleza y libertad que implica una comprensión distinta de Dios y del ser humano? Empecemos con los agregados de Kant a su antropología, para comprender desde ahí el concepto de "progreso".

Hemos visto que la postura de Kant es predominantemente "humanista": es alrededor del ser humano que giran los intereses más importantes de la filosofía y, por tanto, Kant le da a la especie humana una jerarquía especial en el dominio de su mundo. En este sentido, podemos decir que Kant es un "optimista", pues la realización de la libertad, la construcción del reino de Dios y el desentrañamiento de la naturaleza le corresponden al género humano. Ya hemos dicho también que puede muy bien aplicarse el concepto de "utopía", pero una "utopía" mesurada, que tiene como condición la acción humana autónoma y todas sus implicaciones. El ser humano tiene en sus manos el destino de la tierra y de sus congéneres, y es a este nivel que Kant le entrega por completo la estafeta a la persona humana, en cuanto a la realización de todos los fines. Sin embargo, el optimismo por la persona humana tiene sus matices: Kant anexara una reflexión sobre si verdaderamente la humanidad esta en constante "progreso" hacia mejor en la historia. ¿Qué se desprende de ello? Una valoración de la faceta negativa del ser humano, de su "insociable sociabilidad". Pero vayamos por partes. Para comenzar, Kant define qué es la historia:

> *Cualquiera que sea el concepto que se tenga desde el punto de vista metafísico sobre la libertad de la voluntad, los fenómenos de la misma que son las actuaciones humanas están determinados, como cualquier otro acontecimiento natural, según leyes universales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de esos fenómenos –ocultas como puedan quedar sus causas- nos deja esperar que, considerado en conjunto el juego de la libertad de la voluntad humana, podrá descubrir un curso regular de la misma; y que, por llamativamente confuso e irregular que sea lo que atañe a*

[144] Usaremos también algunos artículos pequeños: *Sobre el dicho: 'esto esta bien en teoría', pero no sirve para la práctica'* (1793) y la *Disputa de la Facultad filosófica con la jurídica* (1797) (este último apareció como segunda parte de *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología*).

los sujetos singulares, se dará a conocer un progreso continuo aunque lento del género humano en sus disposiciones originarias.[145]

La libertad humana y sus actuaciones producen fenómenos, estos fenómenos pueden ser estudiados en sus regularidades, a pesar de presentarse "confusos" e "irregulares"[146]. El estudio de las narraciones de la libertad y de las actuaciones del género humano, en búsqueda por un curso regular de esas actuaciones, se llama "historia". Muy a pesar de que a los "sujetos singulares" esa propensión de regularidad les parezca sospechosa, la historia debe mostrar que hay un "progreso continuo aunque lento del género humano en sus disposiciones originarias". Expliquemos un poco más. Kant piensa: los seres humanos, cuando vivimos nuestra realidad histórica, poco empeño ponemos en creer que efectivamente estamos progresando, basta abrir un periódico, salir a la calle o ver el televisor para darse cuenta: guerras, hambre, injusticia, muerte, contaminación, explotación, alienación, un futuro que no promete más que problemas y desastre. El "sujeto singular", o mejor dicho, cualquiera de nosotros, se reiría si se le dijese que estamos efectivamente progresando en la

---

[145] Kant, I. *Ideas para una Historia Universal en clave Cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986, p. 1.

[146] Nos parece pertinente agregar aquí una aclaración que hace José Gómez Caffarena y que nos servirá para comprender mejor a Kant: "...no interpreta bien a Kant quien le atribuye la opinión de que unas mismas acciones humanas son *en sí* libres como emanadas de la realidad *noumenal* del hombre y *en sí* determinadas por cuanto entran en el curso de los acontecimientos naturales. Esto no es correcto, por más que parezcan sugerirlo ciertos textos de Kant. No lo es, porque en los principios del criticismo es fundamental el que desconocemos el 'en sí' de tales acontecimientos; más bien disponemos sólo de datos de experiencia que debemos subsumir bajo nuestro aparato categorial. En éste entra la relación causa-efecto; y Kant nos recuerda, a propósito de las actuaciones humanas (datos para la peculiar ciencia empírica que es la historia), que debe *metódicamente* ser consideradas (como todo lo demás) en su sumisión a dicha estructura categorial; un recuerdo que vale también para toda ciencia, psicológica u otra, que trate de ellas. Las hipótesis con las que puede trabajar la historia no serán, pues, del tipo: 'A hizo B a su arbitrio', sino 'A hizo B por X'. Algo que, por lo general, sólo conducirá a conjeturas, tanto más cuanto más concreta sea la actuación; y sólo irá permitiendo generalizaciones más y más probables al irse refiriendo a extractos de tiempo más extensos o a hipótesis más universales." (*El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad. Madrid, 1983, p. 207) Para apoyar su interpretación de Kant, Gómez Caffarena presenta lo que concluye la argumentación kantiana: "posibilidad de predicciones estadísticas de nacimientos y muertes, no obstante la complejísima conjunción de factores –y, entre ellos, de las voluntades humanas-." (p. 208) Consideramos correcta esta interpretación que niega que el *en sí* de la "realidad *noumenal*" es incognoscible, no en el sentido de que no podamos acceder a ella, sino que Kant más bien quiere decir que nuestra comprensión y entendimiento no pueden agotar las representaciones de la realidad real y *noumenal*. De la misma opinión es Gómez Caffarena. En esta misma línea de ideas, también consideramos que la historia es impredecible, sin embargo, uniendo datos y valiéndose de algunos métodos, se pueden hacer hipótesis cada vez más precisas sobre lo que ha sucedido en realidad en el pasado y lo que cabe esperar en el futuro. Ojalá que esta aclaración sirva para no dejar a la historia sólo como una realidad sensible, natural, sino también como una forma de la practicidad.

construcción de un “reino de Dios”. Kant es cauteloso: el “progreso es continuo aunque lento[147]”, la razón debe mostrar, precisamente, que a pesar de todo, estamos en progreso. Y agrega: el “progreso es continuo aunque lento del género humano en sus disposiciones originarias”. ¿Qué “disposiciones originarias”? El artículo explicara estas “disposiciones”, que son, en líneas generales, la nueva consideración del ser humano de Kant:

> *Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y según finalidad.* [primera consideración] *En el hombre..., aquellas disposiciones que se refieren al uso de su razón deberían desarrollarse completamente sólo en el género, no en el individuo* [segunda consideración] *La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que va más allá de la ordenación mecánica de su existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección que aquella que él mismo, libre de instinto, se procura por su propia razón* [tercera consideración] *El medio, del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el* ***antagonismo*** *de las mismas en sociedad... Entiendo aquí por antagonismo la* ***insociable sociabilidad*** *de los hombres, es decir, su inclinación a entrar en sociedad, que va unida, no obstante, con una total resistencia que amenaza continuamente con romper la sociedad.* [cuarta consideración][148]

Y añade: “El hombre quiere concordia, pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para su género, quiere discordia”[149]. De la primera a la tercera consideración ya conocemos la teoría de Kant: la razón hace al ser humano distinto de la “ordenación mecánica de su existencia animal” y en la conciencia de su libertad, supone una finalidad (todavía no hay el concepto “fin final”, aunque es un primer acercamiento a dicho concepto) del “género humano” y no sólo del “individuo”. Lo novedoso se encuentra en la cuarta consideración: la naturaleza, en la realización del reino de la libertad, se vale de un “medio”: “el antagonismo”. El antagonismo esta inscrito en la naturaleza humana: es su “insociable sociabilidad”, su “inclinación” a entrar en sociedad y al mismo tiempo, su “resistencia que amenaza continuamente con romper la sociedad”. La especie humana, en el uso de su razón, “quiere concordia, pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para su género, quiere discordia.”

---

[147] No sabemos si podría unirse esta consideración de Kant a la tradición histórica francesa, sobre todo a la escuela de Braudel. Recordemos que su proyecto era escribir una historia total. Vemos el punto de encuentro en una sección en particular: los seres humanos, en nuestra inmediatez, no podemos conocer el conjunto de la historia completa, pero si podemos explicar los cambios históricos considerando los “fenómenos históricos” como de “corta y larga duración”, y así, lograr una mejor comprensión de nuestro presente hacia el futuro. Kant parece ser de la misma opinión, aunque desde otra perspectiva.

[148] *Ideas*..., p. 2-6.

[149] *Ideas*..., p. 7.

La inclinación del ser humano a entrar en sociedad esta seguida de su resistencia por salir de ella, la naturaleza se vale de este mecanismo para progresar en la historia. La historia y el progreso estarán unidas en este mecanismo[150]. Es por eso que Kant insiste en la "intención de la naturaleza" en lo que resta del texto. Y además (y esto es relevante para nuestro tema), este mecanismo antagónico delata "el orden de un sabio Creador", pues "Una tal justificación de la naturaleza, o mejor, de la Providencia" quieren el establecimiento de una sociedad ciudadana que administre el derecho con mirada universal". Entonces, la filosofía debe elaborar "la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza que tienda a la perfecta unificación ciudadana del género humano."[151] Hay otro detalle nuevo: la "Providencia", el "sabio Creador", actúa en la dinámica de la historia y se vale del "antagonismo" (insociable sociabilidad) humano para realizarse. Aunque el ser humano sea "un leño retorcido, del cual es casi imposible sacar nada derecho"[152], Kant no

---

[150] Kant esta pensando, seguramente, en Montesquieu y Adam Smith. Recordemos que es Montesquieu en *El Espíritu de las leyes*, quien avanza la primera tesis de la conocida "mano invisible", en Montesquieu sirve para explicar la metodología de las Ciencias Sociales y su justificación para restaurar sentido a las sociedades humanas en el progreso de las Ciencias. Después Adam Smith, en *La riqueza de las Naciones* y en sus textos sobre moral, usa este concepto en un sentido más cercano al de Kant: los ser humanos en el mercado, buscando su propio interés, fundamentan, al mismo tiempo, el interés de todos, sin ser conscientes de esa dinámica, logrando el avance económico y cultural de las naciones. Hegel utilizará este concepto de otra forma: lo llamará "astucia de la razón" y tendrá un sentido distinto que el de Kant, pues Hegel piensa que esa razón se inserta permanentemente en la historia y hasta su realización efectiva en la libertad. Véanse las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*.

[151] *Ideas*..., p. 8-12

[152] *Ideas*..., p. 9. Este pesimismo al respecto de la especie humana tiene sus fuentes. Una de ellas, me parece es la de Hobbes. Ya en la primera *Crítica*, Kant había resumido de forma genial la teoría hobbesiana del estado (A 752, B 780). Sin embargo, corrige algunas partes de la teoría de Hobbes que no comparte abiertamente: la fundación del derecho público a través la fuerza y el "estado de naturaleza", que en Kant se leería más bien como "insociable sociabilidad". No es lo mismo. En Kant, la "insociabilidad" es una propensión, siendo que la "sociabilidad" es una disposición. Y en Hobbes, el estado de naturaleza es el resultado de la sensibilidad humana que busca satisfacer su instinto primordial de sobrevivir y con el, de placer, pues es a través de los sentidos que trabamos conocimiento de nuestro cuerpo y es a través de él que sabemos que el poder puede darnos los medios adecuados para satisfacer nuestras necesidades. Cuando los seres humanos buscamos el poder, todos al mismo tiempo, pocos lo obtienen. Así, el poder se vuelve un bien escaso, esto nos lanza a la lucha permanente por el poder, y por tanto, al estado de naturaleza. El estado de naturaleza es potencialmente posible, esta en cada uno de nosotros, y la única forma de someterlo es mediante un poder central que aquiete las pasiones y las coordine. Al desaparecer el poder central, el estado de naturaleza vuelve (*Leviatán*, FCE, México, 1989, Capítulo I, 'Del cuerpo'). Kant diría que es verdad la posibilidad del estado de Naturaleza, pero no únicamente, también existe la disposición de los seres humanos a entrar en sociedad. La teoría de Kant es más compleja, pues une estado de naturaleza con incorporación social, no en el individuo, sino en el género humano, otra diferencia con Hobbes, que en su análisis parte del individuo y sigue hasta la especie humana en general. Otra fuente es Rousseau. Reproducimos un pasaje del opúsculo de 1786, *Comienzo conjetural de la historia humana*: "De este modo, se pueden

deja su optimismo en que la libertad en el mundo (el reino de Dios) es posible. En otras palabras, aunque los seres humanos sean "leños retorcidos", a pesar de resistirse a entrar en el núcleo social, la historia tiene un progreso gracias a la Providencia que actúa junto con la naturaleza humana, siempre conflictiva y antagónica.

La misma idea vuelve a aparecer en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: el pesimismo al respecto del hombre se acentúa, se trata el "mal radical" como una "culpa innata". El egoísmo infecta al ser humano: su "amor a sí mismo" [*Selbstliebe*] hace que la propensión al mal se maximice. Incluso se usa de nuevo la expresión de que el ser humano es "un leño retorcido, del cual es casi imposible sacar nada derecho".[153] Tampoco es extraño que las alusiones a Hobbes sean mayores[154].

De este retrato pesimista se vale Kant para proponer que la "conversión" a la que estamos llamados como especie, puede traer consigo la "fundación de un reino de Dios sobre la tierra".[155] La conversión es la actitud asumida por los seres libres en su lucha por lograr el "reino de Dios sobre la tierra", ayudándose del "arquetipo" de Jesús ("Hijo de Dios") para que la "gracia" actúe y refuerce nuestra voluntad. La "conversión" es una disposición del ser humano a respetar la ley moral, a diferencia del "mal radical" que es una propensión "innata".[156] La conversión es, en palabras de Kant, "la revolución del corazón".[157]

La consecuencia necesaria de la "revolución del corazón" es:

> *Un* ***estado civil de derecho*** *(político) es la relación de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo* ***leyes de derecho públicas*** *(que son en*

---

reconciliar entre sí y con la razón las afirmaciones del famoso J. J. Rousseau, aparentemente contradictorias y tan frecuentemente mal interpretadas. En su escrito sobre la *Influencia de las ciencias* y sobre la *Desigualdad de los hombres* muestra justamente el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, entendido como género *físico*, en el que cada individuo debería alcanzar su destino; pero en el *Emilio*, en el *Contrato social* y en otros escritos trata de nuevo de solucionar un problema más difícil: cómo debería progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad relativas a su destino como género *moral*, de modo que éste ya no contradiga a aquél (como género natural)" (Citado en *El Teísmo Moral*..., p. 210) Se ve la influencia en la "insociable sociabilidad": el ser humano, incorporado a la cultura, siente la contradicción con su naturaleza y, finalmente, la resolución de esa contradicción en el "género moral" y en el progreso cultural de la humanidad (su "destino").

[153] Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1990, p. 10-25.

[154] Se habla de "...un estado natural jurídico es un estado de guerra de todos contra todos..." (*La religión*..., p. 22.)

[155] *La religión*... p. 26.

[156] Aunque Kant aclara que lo "innato" es "impropio", y lo utiliza por no tener otra forma de expresión (*La religión*..., p. 21.)

[157] *La Religión*..., p. 22.

> *su totalidad leyes de coacción). Un estado **civil ético** es aquél en que los hombres está unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras **leyes de virtud**.*[158]

Aquí Kant une el discurso ético, político y religioso. La vida pública es la que pone en antagonismo a los seres humanos ("estado civil de derecho"), pues sus leyes son de coacción, no aceptadas voluntariamente. En cambio, el "estado *civil ético* es aquél en que los hombres está unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*." En la primera forma de estado, cuando la ley y el derecho faltan, se transforma necesariamente en un "estado de naturaleza", a diferencia de un estado "civil ético", donde cada uno se legisla y se siente representado en la ley, es decir, "bajo meras *leyes de virtud*":

> *...puesto que los deberes de virtud conciernen a todos los hombres, el concepto de una comunidad ética está siempre referido al ideal de una totalidad de todos los hombres y en ello se distingue del de una comunidad política.*[159]

La utopía de Kant es inclusiva, no apela sólo a la conciencia individual, la moralidad es el "ideal de una totalidad de todos los hombres" y aunque empieza con la conciencia individual ("la revolución del corazón"), su fin es lograr "la fundación de un reino de Dios sobre la tierra". Se ve como se cruzan los discursos: la política pone en juego los antagonismos, la ética funda el ideal de una sociedad de iguales y la religión une los proyectos de la política y la ética. Dios no esta fuera de nosotros para el cumplimiento de los "mandatos divinos", como tampoco está fuera de los antagonismos humanos, ¡todo lo contrario!, Dios se inserta en la historia, su función es ser "fin final", progreso y sentido de la humanidad en su proyecto político:

> *Esta idea de un ser supremo, moral, santo y todopoderoso, prácticamente considerada, no es vacía, ya que ayuda a pensar nuestros deberes naturales, todo nuestro hacer y omitir en referencia a un fin final que puede ser justificado por la razón: lo cual podría ser, de otro modo, una ilusión de la decisión moral* [...] *Por lo tanto, sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad un ser respecto al cual todos los **verdaderos deberes**, por lo tanto también los éticos, han de ser **a la vez** representados como mandamientos suyos; el cual por ello ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar en lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos*

[158] *La Religión*..., p. 27.
[159] *La Religión*..., p. 28.

divinos, esto es: como un ***pueblo de Dios*** *y ciertamente bajo* ***leyes de virtud****.*[160]

¿Van incluidas las acciones humanas? Por supuesto, pero siendo estas acciones buenas o malas, de todas formas la naturaleza ("o mejor, la Providencia") guía al ser humano hacía la realización del "reino de los fines". Providencia y acción humana hacen posible el "reino de Dios", a pesar del "mal radical" siempre conducido por la naturaleza a mejor término.

En un texto escrito y publicado en el mismo año que *La Religión...,* titulado *Sobre el dicho: 'esto estará bien para la teoría, pero no sirve para la práctica'* (y que Kant escribió para contestar una tesis de Moses Mendelssohn sobre su pesimismo al respecto del ser humano y de la historia, afirmando después la existencia de Dios[161]) se dice de la naturaleza ("o mejor, de la Providencia") que dirigirá al género humano siempre hacía mejor:

> *...Es de ella* [la naturaleza]*, o mejor (puesto que para la consecución de tal fin es necesaria la suprema sabiduría) de la* ***Providencia****, de quien podemos esperar el éxito, que es ante todo del género y sólo después de los individuos; mientras que, por el contrario, los hombres con sus proyectos sólo arrancan de lo parcial e incluso en ello quedan y respecto al todo en cuanto tal, que es para ellos demasiado grande, avanzan sus ideas pero no su influjo; principalmente porque sus proyectos son entre sí contrarios y se resisten a ser unificados por libre elección.*[162]

Y a pesar de que el género humano se "resiste" a que "sus proyectos" sean "unificados", su parcialidad (temporal y natural) no afecta el "éxito" de la "Providencia". Dios esta inscrito en las ideas, en la transformación real y efectiva de la historia. Aunque los seres humanos estén divididos y su comportamiento no sea el mejor, vean por sus propios intereses y su egoísmo destruya momentáneamente la formación de un "reino de Dios", la "Providencia" hace efectivo el progreso:

> *...Se puede tener como una expresión no inadecuada a los deseos y esperanzas morales de los hombres (junto a la conciencia de su incapacidad) el esperar de la* ***Providencia*** *las circunstancias exigidas para los fines de la humanidad en cuanto al todo del género; de modo que se realice un resultado*

---

[160] *La religión*..., p. 2; 29.

[161] Para Kant, la creencia de Moses Mendelssohn de que el género humano "nunca da un paso adelante sin retroceder en seguida con redoblada velocidad a su estado anterior" (*Teoría y Praxis*, p. 25), no podía convivir con una convicción sobre la existencia de Dios. Según Kant, una y otra se contradicen: ¿cómo creer en la existencia de Dios y al mismo tiempo, creer que el ser humano no podrá progresar moralmente? Utiliza Kant el mito de "la piedra de Sísifo" para burlarse de Mendelssohn y apoyar su postura frente a el. Kant, I., *Teoría y Praxis*, Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS, edición electrónica www.philsophia.cl

[162] *Teoría y Praxis*, p. 26.

> *no previsto para las intenciones de cada hombre tomado por separado. Incluso la actuación contrapuesta de las inclinaciones, de las cuales brota el mal, crea para la razón un libre juego por el que las somete para que, en lugar del mal que se destroza a sí mismo, resulte el bien, que una vez existente se conserva.*[163]

La Providencia opera incluso con "la actuación contrapuesta de las inclinaciones, de las cuales brota el mal" y "las somete para que, en lugar del mal que se destroza a sí mismo, resulte el bien, que una vez existente se conserva". Kant no quita responsabilidad al ser humano, su actuación moral autónoma facilita la formación de un reino de Dios, pero si su actuación obedece a las inclinaciones dando lugar al "mal que se destroza a sí mismo", aún así, la Providencia trabaja sobre las actuaciones para someterlas y que "resulte el bien, que una vez existente se conserva".[164]

En la *Reiteración de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (y que apareció como segunda parte de *La Contienda entre las facultades de filosofía y teología,* con el título *Contienda de la facultad filosófica con la jurídica*) Kant insiste que aunque no confiáramos completamente en la "Providencia", ni en la especie humana por su inclinación al mal, de todas formas hay ciertos "signos" en la historia que nos permiten deducir que la especie humana va hacía mejor. Uno de esos "signos", es la Revolución Francesa, de la que Kant se expresa animosamente, por el afán del pueblo francés a darse una Constitución a sí misma, desprendiendo de ello que:

> *Afirmo, pues, según los signos de nuestros días y sin recurrir al arte de adivinar, que el género humano obtendrá esa meta [la de darse a sí misma un consenso moral: la Constitución]; y con ella, el progresar hacia lo mejor, sin retrocesos totales. Ya que un tal fenómeno histórico no será jamás echado en el olvido, pues ha descubierto una disposición y capacidad para el bien en la naturaleza humana, cual ningún político hubiera deducido del curso pasado de los acontecimientos; y tal que sólo la naturaleza y la libertad unidas según principios de derecho podían prometerla (aunque de modo indeterminado y contingente en cuanto al tiempo)*[165]

Como bien adelanto Kant, nadie olvidaría la Revolución Francesa y sus consecuencias. La evidencia que ofrece la Revolución Francesa como "signo"

---

[163] Ibid. p. 27.
[164] Falta que Kant nos diga cómo trabaja o se presenta la Providencia en la historia. Otra vez Kant deja abierto el tema y no se aventura, como si lo hará Hegel, a decirnos de qué manera se manifiesta la Providencia en la historia.
[165] *Ideas..., p. 82*.

de que la humanidad progresa “hacia lo mejor, sin retrocesos totales”, le sirve a Kant para reconsiderar nuestra confianza en la naturaleza (“o mejor, en la Providencia”) y su éxito en la historia. La posición de Kant tampoco deja todo en manos de la Providencia, el papel de la acción humana es importante, sólo que la confianza en la Providencia puede apoyarse en la lectura adecuada de los “signos” que el momento histórico evidencia. La conciencia de Kant sobre la responsabilidad del actuar humano y su alerta constante de no caer en un optimismo ingenuo, se puede notar en la anécdota del hombre que visita a su amigo enfermo: el médico le ha dicho al enfermo que lo ve mejor. El hombre pregunta al enfermo, “¿y tú como te sientes?” A lo que el enfermo responde “Me muero de puro mejorar”[166]. Aunque la Providencia se manifiesta en los “signos” de la historia, Kant no deja de pensar que lo importante es la renovación de actitud del ser humano, es decir, “la conversión”, de otro modo, se llega a este optimismo ingenuo del enfermo que se muere de “puro mejorar”. Antes de cerrar este capítulo voy a detenerme en *La Contienda entre las facultades de filosofía y teología.* El tema de la Providencia en la historia vuelve a ser tratado, ahora en la respuesta que la filosofía puede dar a la teología sobre interpretación bíblica. Al detenerse Kant en algunas consideraciones positivas acerca del uso de la Biblia y de su lectura histórica, reintroduce el papel de la “Providencia” en la inserción de una “cultura moral” en el género humano:

> *La verificación del carácter divino de un escrito semejante no puede hacer pie en relato histórico alguno, sino en su probada capacidad para hacer arraigar la religión en el corazón humano y que, cuando su pureza se vea alterada por cualesquiera dogmas (antiguos o nuevos), sea capaz de restablecerla merced a su propia sencillez, tarea que no por eso deja de ser tanto efecto de la* ***Naturaleza*** *como consecuencia del avance de esa cultura moral inscrita en el decurso universal de la* ***Providencia*** *y que como tal ha de ser declarada con objeto de que la existencia de este libro no sea atribuida* ***escépticamente*** *al mero azar o* ***supersticiosamente*** *a un milagro, casos ambos en los que la razón queda varada en la playa.*[167]

La Providencia y la Naturaleza están unidas. ¿Dónde? En el “avance de esa cultura moral”. Kant no quita el dedo del renglón: Dios será posible siempre y cuando la actitud moral sea verdadera. Hace Kant ejercicios de honestidad

---

[166] *Ideas*..., p. 99.

[167] Kant, I. *La Contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, estudio preliminar de José Gómez Caffarena, “Clásicos de la Cultura”, Trotta, Madrid, 1999, p. 44 (64-65).

intelectual. Los “signos” históricos en la Biblia sólo pueden ser leídos en clave práctico-moral, para evitar que “la existencia de este libro no sea atribuida escépticamente al mero azar o supersticiosamente a un milagro, casos ambos en los que la razón queda varada en la playa”. Es más, de presentarse en la realidad Dios, no se podría reconocerlo:

> *Pues, aun cuando Dios hablase de hecho con el hombre, éste no puede saber nunca a ciencia cierta que es Dios quien le habla. Es absolutamente imposible que el hombre pueda captar a través de sus sentidos al ser infinito y reconocerlo como tal, diferenciándolo de los seres sensibles. Sin embargo, sí puede llegar a convencerse de que, en determinados casos, esa voz que cree escuchar no puede corresponder a Dios; ya que, por muy majestuoso y sobrenatural que pueda parecerle el fenómeno en cuestión, si lo que le ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarlo por un espejismo.*[168]

No le alcanzarían al ser humano sus sentidos para reconocer “al ser infinito” y diferenciarlo de “los seres sensibles”. Es por eso que la idea de “revelación” y “signo” transforman el concepto de Dios en historia real y humana. La exhortación de Kant es quitar todo el trasfondo mitológico y quedarse con el “signo” esperanzador de la acción humana libre, dejando paso a la “revelación” de esos signos en la historia[169].

Dios se inscribe así en la historia humana, se hace manifiesto no fuera de nosotros sino “dentro de nosotros”:

> *Ésta es la forma en que se debe llevar a cabo toda interpretación de las Escrituras,* ***en la medida en que atañan a la religión****, conforme al principio de la moralidad que se apunta en la revelación, principio sin el cual la interpretación se torna vana desde un punto de vista práctico, cuando no se vuelve un grave obstáculo para el bien. Sólo entonces la interpretación es estrictamente* ***auténtica****, al convertirse Dios dentro de nosotros en el intérprete mismo, pues no comprendemos a nadie que no nos hable a través de nuestro propio entendimiento y nuestra propia razón, de modo que la divinidad de una enseñanza recibida no puede ser reconocida sino mediante conceptos de* ***nuestra*** *razón, en tanto que dichos conceptos sean moralmente puros y por eso mismo infalibles.*[170]

---

[168] *La Contienda*..., p. 43 (63-64) Al final de este pasaje, Kant agrega una nota interesante sobre su interpretación de lo acontecido a Abraham. Dice que de haber pedido Dios a Abraham sacrificar a su hijo la respuesta de Abraham debió ser: “Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo.”

[169] En la Conclusión a la *Metafísica de las Costumbres*, Kant escribe: “Ciertamente, se puede hablar de una ‘religión *dentro de los límites de la mera razón*’ que, sin embargo, no se extrae *de* la mera razón, sino que está fundada a la vez en doctrinas históricas y reveladas y que sólo implica la *concordancia* de la razón pura práctica con ellas (que no la contradigan).” (Editorial Tecnos, 1992, p. 238)

[170] *La Contienda*..., p. 28. (49-50)

Podría preguntarse, ¿y cómo descubrir este Dios dentro de nosotros inscrito en la historia?

> *Desde luego, dentro de nosotros hay algo que nunca dejamos de admirar, una vez que reparamos en ello, algo que eleva a la* ***humanidad*** *a la idea de una dignidad impensable en el* ***hombre*** *en cuanto objeto de experiencia [...] Esa* ***capacidad*** *de realizar con nuestra naturaleza sensible tamaños sacrificios en aras de la moralidad, el hecho de que* ***podamos*** *cuando comprendemos fácil y claramente que* ***debemos****, esa superioridad del* ***hombre suprasensible*** *que hay en nosotros sobre el* ***hombre sensible*** *[...] sí constituye un objeto de suprema* ***admiración****, la cual no puede sino acrecentarse cuanto más se contemple aquel ideal genuino (que no tiene nada de imaginario). De manera que bien puede disculparse a quienes, seducidos por la incomprensibilidad de dicho ideal, toman a este* ***suprasensible*** *de índole práctica que hay en nosotros por algo* ***sobrenatural****...*[171]

Kant intenta quitar los elementos "sobrenaturales" o "míticos" al discurso religioso. Dios puede revelarse al hombre en su capacidad de seguir la ley moral y más aún, de hacerla realidad entre nosotros. Se defiende entonces que la Biblia ha tenido precisamente este fin, poniendo a Jesús como figura emblemática en la revelación de Dios entre nosotros:

> *...incluso la Biblia parece no haber tenido a la vista ninguna otra cosa y, lejos de remitir a experiencias sobrenaturales y sentimientos místicos que debieran propiciar esa revolución en vez de la razón, no se remite sino al espíritu de Cristo, tal como lo testimonió tanto con su doctrina como con su ejemplo, a fin de que lo hagamos nuestro o, mejor dicho, para que le procuremos un lugar, ya que se halla dentro de nosotros con esa disposición moral originaria.*[172]

No se abandona el hecho de que la historia, y la inscripción de Dios en ella, se da a través del género humano y su actuar. La simple disposición a la acción moral hace que Dios se halle "dentro de nosotros". La apreciación de José Gómez Cafarenna nos parece acertada:

> *El discurso pertinente no es, pues, sobre el 'Dios que se revela', sino sobre '****nuestra fe*** *en que Dios se revela' y sobre 'los signos históricos' que pueden hacerlo* ***creíble****.*[173]

Para cerrar el capítulo recogeremos algunas ideas principales.

---

[171] *La Contienda*..., p. 38. (58-59)
[172] *La Contienda*..., p. 38. (59-60)
[173] *La Contienda*..., p. LXVIII

Conclusión

1) Kant propone el concepto de “fin final” como unidad primordial entre naturaleza y libertad. El concepto “fin final” expresa la necesidad humana por preguntarse el sentido del mundo (el “para qué”), y al indagar la persona por ese sentido, descubre que es el “fin final” de la naturaleza, gracias a su conciencia de la libertad.
2) Esta conciencia de la libertad también tiene un “fin final”: la creación de un “reino de Dios” sobre la tierra, entonces, el ser humano se propone como “fin final” de la creación por su libertad.
3) Pero si hay una creación y un sentido de ella, debe haber, necesariamente, un “Creador”. Entonces el ser humano postula la existencia de Dios (desde la razón práctica pura) como legislador universal de este “reino de fines”.
4) Dios presenta, como legislador universal del “reino de los fines”, una perspectiva nueva: la historia. Dios adquiere dinámica en la historia, en la construcción humana del “reino de los fines”.
5) Kant anexa, con la inserción de Dios en la historia, una antropología más descarnada: el ser humano es capaz del peor mal y de la bondad más gratuita, es un antagonismo que pone en funcionamiento a la historia (la “insociable sociabilidad”). Junto al antagonismo se encuentra la Naturaleza (“o mejor, la Providencia”), dirigiendo las cosas hacia un mejor fin.
6) No es que la Providencia obre fuera de nosotros, apartado del antagonismo: ¡todo lo contrario! La Providencia está “dentro de nosotros” y participa del antagonismo, sólo que su éxito depende precisamente del antagonismo. Si el hombre elige el mal, la Providencia aprovecha este mal para que salga de el un bien mayor.
7) La acción humana, en este sentido, buena o mala, es un medio de acceso a Dios. Para Kant, hasta aquel que atenta por “propensión” contra otro ser humano, esta inscrito en la historia, y en la historia se encuentra Dios. No se diga de quien tiene una voluntad autónoma: este medio de acceso a Dios, de la libertad total, es el único que Kant revela

como “signo” indeleble de la Providencia en la historia, como “revelación” de Dios “entre nosotros”.

8) Finalmente, Kant confía en que el genero humano realizará el “reino de Dios”, pues Dios esta inscrito en la historia. El “Dios dentro de nosotros” hace posible que este “reino” tenga rostro, siempre “desde” y “para” el ser humano[174]

[174] Como nota final a los puntos 7) y 8) agregamos dos comentarios: uno, al despojo de lo mitológico y fantástico de Dios, y dos, sobre el optimismo aparentemente desmesurado de Kant. Del primero diremos que esta idea de Dios “desde” y “para” el hombre, tiene la intención de quitar la carga mitológica a Dios. Para Kant, es más milagroso el simple hecho de que alguien prefiera, desinteresadamente, hacer el bien (es decir, una buena voluntad) que toda esa cosa de ver ángeles en el cielo o una revelación sensible de Dios. Esta “desmitologización” de Dios sólo quiere reducir el fanatismo en favor de una “revolución del corazón”. No hay que decir demasiado del matiz protestante de Kant: es obvio, hay que añadir, más bien, otra explicación: la desmitologización también responde a una radical llamada de atención a cualquier nivel religioso: lo importante es “amar al prójimo”, esto es lo verdaderamente milagroso. Del segundo agregado. Es evidente el optimismo, pero es un optimismo mesurado con los matices de pesimismo. No es un optimismo ingenuo, su inteligencia radica en que se piensa que el ser humano ha logrado grandes avances en el terreno de lo moral y si no se alcanzan a ver esos avances en lo moral es por dos razones: 1) nuestra existencia es limitada y temporalmente no alcanzamos a percibir los avances reales; y 2) porque nuestro horizonte moral se ha extendido. De la primera razón concluye Kant que sólo es posible actuar moralmente con la esperanza de que las generaciones reciban nuestra vida como ejemplo y de la segunda dice que si alguien pudiera probar que no hay avances en lo moral respecto del pasado, es porque también tiene certeza del futuro. Si fuera así, tendría que probar que la especie humana, en un futuro, no irá hacía mejor. A Kant, no le parece que ninguna de las dos sea posible. Por ejemplo, de demostrarse que la especie humana no es mejor ahora que en el pasado, la pregunta sería: ¿y entonces qué parámetro usamos para saber que ahora estamos peor o igual o mejor? No podríamos saberlo, conforme se ha extendido el horizonte moral, se ha capacitado más el ser humano para su juicio moral, incluso se ha atrevido a pensar en los “derechos universales” del género, de estar peor que antes, no podríamos decirlo, porque nuestro juicio no se hubiera ensanchado, sino que se hubiera reducido. El optimismo de Kant es más radical, el ser humano debe optar por el bien moral porque de él depende su existencia y la existencia de las generaciones futuras. Kant une las dos razones, no deja la una sin la otra. Su argumento se apoya en que el ser humano, a fin de cuentas, no puede deshacerse de su libertad y de su necesidad de sentido. Es ahí que Dios y la historia se ven reunidos.

CAPÍTULO V

EL CONCEPTO DE DIOS EN HEGEL

El objetivo principal de pensar el concepto de Dios en la filosofía de Hegel, en especial de los llamados *Escritos de Juventud* y de la *Fenomenología del Espíritu*, es presentar las diferencias y parecidos entre Hegel y Kant, de tal manera que estos autores nos aporten una comprensión más profunda del fenómeno religioso. Con Hegel inicio de la misma forma que con Kant, poniéndolo en su contexto histórico.

El primer capítulo en el recorrido de la idea de Dios en el pensamiento de Hegel, cumple ese objetivo: saber cómo y por qué a Hegel le interesaba el problema de Dios. Luego, haremos el tránsito entre los *Escritos de Juventud* y la *Fenomenología*. Estudiaremos el concepto de Dios en la *Fenomenología*, y finalmente discutiremos las posiciones de Kant y Hegel con respecto a la idea de Dios.

Comencemos con el contexto histórico y familiar de Hegel.

5.1 La génesis de la Idea de Dios en el joven Hegel

Hegel nace en Stuttgart, en agosto de 1770, año en el que Kant había publicado su famosa *Disertación… (Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*[175]) Alemania no existe todavía como nación, sino que los diversos reinos de la región suaba se encuentran unidos por el sacro imperio romano germánico, que luego se disolverá por la conquista del ejército de Napoleón en 1806.

La vida de Hegel transcurrirá:

> *…durante uno de los períodos más brillantes y agitados de la historia europea. Nació el mismo año que Hölderlin y Beethoven y perteneció a una generación que creció en la gran época de la literatura alemana, la de Lessing, Goethe y Schiller. Fue aquél período de grandes cambios, a los cuales contribuyó en gran medida la generación del propio Hegel, muchos de cuyos miembros por cierto se vieron a sí mismos como los protagonistas de un proceso de profunda transformación histórica orientado a inaugurar una nueva época de mayor esplendor y armonía para la humanidad.*[176]

Pero, ¿cuál era la idea de Dios de Hegel antes de llegar al seminario? ¿Cuáles fueron sus inquietudes y cuál era su pensamiento? Hegel decidió ir al seminario para ser pastor, pero ya tenía ideas fundadas sobre el fenómeno religioso y una mirada crítica de la institución religiosa, tanto católica como protestante, lo que impidió más tarde que se dedicará a dicho oficio. José María Ripalda en su

---

[175] V. supra p. 5 y nota 7.

[176] Álvarez, Eduardo. *El Saber del Hombre: Una Introducción al Pensamiento de Hegel*, Trotta, Madrid, 2001, p. 11. A pesar de nacer en una época de florecimiento intelectual y de cambios en la geografía política de Europa, la infancia de Hegel no fue sencilla: era el mayor de seis hermanos, de los cuales tres murieron. Su madre era parte de una familia acomodada de Stuttgart y fallece cuando Hegel tenía 11 años, a causa de cálculos biliares. Su padre trabajaba en la administración de Württemberg, como fiscal de rentas, y se preocupó especialmente por la formación académica de su hijo mayor, al cual envío al Gymnasium en Stuttgart y luego al seminario de Tübingen (el antiguo convento agustino) para que fuera pastor, ya que en la familia de Hegel había también pastores luteranos. Al ingresar al seminario, Hegel ya sabía leer en latín y en griego, pues su madre le había dado algunas lecciones y su padre había pagado clases particulares desde los cinco años. Hegel tenía entonces una buena formación en los clásicos griegos y latinos, que después se traducirá en la fuente de su filosofía. Pueden consultarse las diferentes biografías de Hegel, todas ellas describen la situación social, política y económica de la Alemania de ese tiempo. Algunas biografías también ofrecen retratos psicológicos de Hegel a partir de su diario y de sus cartas. No hay que olvidar que la muerte de sus hermanos, de su madre y la locura de su hermana, influyeron en el carácter inseguro y melancólico de Hegel, al grado de que en el seminario lo apodaban “el anciano”. Véase Mure, G. R. G. *La Filosofía de* Hegel, Cátedra, Madrid, 1984. Kaufmann, Walter. *Hegel*, Alianza, Madrid, 1979. Palmier, Jean Michel, *Hegel*, FCE, México, 1977. Pinkard, Terry, *Hegel. A Biography*, Cambridge, University Press, 2000. D’Hondt, Jacques. *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002. Pueden verse también, Ripalda, José María. *La Nación Dividida. Raíces de un Pensador burgués: G. W. F. Hegel*, FCE, México, 1980. Dri, Rubén. *Revolución Burguesa y Nueva Racionalidad: Sociedad Burguesa y Razón en el Joven Hegel*, Biblos, Buenos Aires, 1994. Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el Idealismo*, FCE, México, 1956. Lukács, Georg, *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1970.

libro, *La Nación Dividida*, describe el contexto histórico e intelectual de la educación de Hegel en Stuttgart: ilustrada, donde se rechazan las ideas de superstición, fetiche y prejuicio[177]. Cuando Hegel tiene 15 años, escribe en su diario la manera que tiene de percibir la religiosidad y cuál cree que es el destino de la idea de Dios:

> *<<nuestro sistema religioso>> (Dok 49) se apoya no sólo en la interioridad ética, sino en la presencia inmediata de Dios, que le subyace guiando infaliblemente el instinto moral, y en la idea de Providencia, que establece la justa correspondencia entre nuestro esfuerzo moral y la marcha del mundo.*

Ripalda comenta de este pasaje:

> *Temas místicos se hallan aquí implícitos en diversos grados. A los quince años Hegel es aún insensible a estas tendencias más o menos panteizantes. Pero el concepto de Providencia se halla en una constelación que le convierte en punto privilegiado por el que la religiosidad racionalista y ética desemboca en una religión del corazón y la interioridad.*[178]

Aquí hay un punto de encuentro con Kant y la teología protestante, pero también un alejamiento. Se habla de la religión como apoyada en "la idea de Providencia", se hace énfasis en que la religiosidad proviene de "la presencia inmediata de Dios" y que detrás de ella hay "una justa correspondencia entre nuestro esfuerzo moral y la marcha del mundo". Pero ese sistema religioso "se apoya no sólo en la interioridad ética", es decir, es una religiosidad viva, no sólo "ética", que encuentra su sentido en la manifestación de Dios. Tiene razón Ripalda al referirse a la insensibilidad de Hegel a estas "tendencias más o

---

[177] Ibíd. p. 55, donde leemos: "Al hablar de <<las tradiciones extravagantes>> del <<pueblo bajo>> Hegel aborda un tema típico de la Ilustración: la superstición. […] Hegel no tenía aún quince años, cunado transcribió con indignación en su Diario (9 al 12-VII-1785) una anécdota ocurrida en Stuttgart: un domingo, a eso de la una o dos de la madrugada, habían visto muchos, <<incluso (pudendum dictu) gente de la que se esperaría más ilustración y ocupa cargos públicos>>, al demonio en un carro de fuego precedido por un ángel que iba gritando por las calles: ¡Corred, que viene el demonio! En realidad se trataba de un concierto que se había prolongado en una casa señorial hasta las dos de la madrugada y el señor de la casa había hecho acompañar a sus huéspedes en coches iluminados con antorchas. Hegel apostrofa: <<¡Qué vergüenza! ¡Qué vergüenza!>> << ¡Ja! ¡Ja! ¡Ja! ¡O tempora, o mores!>>" Más adelante (p. 56), Hegel cuenta la anécdota de una secta cristiana que comete un crimen, llevados por su líder, una adolescente de catorce años, que les había anunciado el fin del mundo. Hay que insistir, además, de que esta lucha contra los signos exteriores y los prejuicios, era consustancial al luteranismo y al calvinismo, de ahí proviene la idea de Weber sobre el "desencantamiento del mundo" entre las sectas protestantes (Weber, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. I. Taurus, Madrid, 1998)

[178] Op. Cit. La Nación Dividida, p. 59. Para este tema puede leerse el libro de Robert Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensé romantique*. Ousía, Grecia, 1980, pp. 85-123. Ahí Legros reconstruye el contexto intelectual del joven Hegel y las lecturas compartidas de sus amigos de seminario. En especial la primera parte que se titula "La Ilustración y la religión racional" (*L' Aufklärung et la religión rationnelle*), donde muestra la influencia de Lessing, Jacobi y Spinoza.

menos panteizantes" de estas reflexiones juveniles. Sin embargo, se equivoca al hacer el diagnóstico final, pues considera que "la religiosidad racionalista y ética desemboca en una religión del corazón". Pienso que Hegel tiene otra idea en mente, que al paso del tiempo madurara y se plasmara en los *Escritos de Juventud* y en la *Fenomenología del Espíritu*. El Hegel de 15 años ya piensa en una religiosidad más acorde con los "temas místicos". Dios es fundamento de todo, es lo que subyace al instinto moral y lo que guía los "esfuerzos morales" junto a la "marcha del mundo". La idea de "Providencia" es un puente entre ética y religiosidad, pero lo que hay debajo del puente es la "presencia inmediata de Dios". Más adelante expondremos cómo es que Hegel romperá con esta idea, pero después volverá a ella.

Debemos agregar que en estas consideraciones sobre la Providencia, la religiosidad y la ética, Hegel afronta un problema sustancial: la fragmentación entre las diferentes fuerzas sociales que impiden la unidad del pueblo alemán. Además que se ve superado por naciones vecinas (Prusia y Austria) que han consolidado su estructura política y económica, convirtiéndose en repúblicas y formándose como estados-nación. Hegel sabe que Alemania no puede superar las contradicciones políticas y que el factor religioso no ayuda para alcanzar unidad social. En este punto, Hegel imagina un proyecto de restauración ética y humana de la sociedad alemana, que debe ir acompañada de la religión. No obstante, el fenómeno religioso tiene todavía cargas de fanatismo e irracionalidad, que no compaginan con la revolución moral que impulse al pueblo alemán a identificarse como uno solo.

La revolución social en el contexto de Hegel es de tipo burgués. El atraso que vive la Alemania de su tiempo se debe, esencialmente, a la permanencia de las viejas estructuras heredadas de la Edad media. Como ya mencionamos más arriba, Alemania no existe todavía como nación, sino que se encuentra dividida por regiones gobernadas por una aristocracia anquilosada y legitimada por el poder papal romano. Es lo que se llamo el Sacro Imperio Romano, que como bien señala Pinkard, ya en la época de Hegel "ni era Sacro ni Romano ni un Imperio"[179]. El Imperio había quedado casi desmembrado a causa de las

[179] Op. Cit., *Hegel. A Biography,* Pinkard, p. 2. La cita textual dice: "In fact, Hegel did not grow up in anything that could really be called "Germany" at all; he was born instead into de duchy of

guerras perdidas y de los territorios confiscados desde el siglo XVII. La legitimación de la Iglesia Católica había quedado sin efecto, debido a la Reforma cristiana emprendida por Lutero. Al mismo tiempo, la corrupción de las cortes aristocráticas impedía que se llevara a cabo la unificación de los distintos reinos, ducados y feudos alemanes, lo que propicio el retraso de las innovaciones burguesas con respecto a otros países europeos, que ya habían logrado implementar reformas económicas y políticas, y comenzaban a construir sus naciones[180].

Antes de su llegada al seminario, Hegel entendía que las instituciones ya no respondían al espíritu de los tiempos. En un artículo que escribe para graduarse de la preparatoria en Stuttgart (1788: tiene 18 años), Hegel explica este descrédito institucional, refiriéndose a la brecha que existe entre los intelectuales contemporáneos (poetas) y la gente común (el pueblo). Los poetas, dice Hegel, tratan de impulsar un cambio, por eso no son comprendidos. Leamos un breve texto de ese artículo:

> *…//Dok 48/ El poeta ya no tiene en nuestros tiempos un radio de acción tan dilatado. Los hechos famosos, tanto de nuestros antepasados como de los alemanes más recientes, ni están entrelazados con nuestra constitución ni su memoria se conserva por tradición oral. Meramente por escritos históricos de naciones en parte extranjeras tenemos conocimiento de ellos; e incluso este conocimiento // Dok 49/ se limita sólo a los estados que disfrutan de cierta cultura. Los cuentos que entretienen al pueblo bajo son tradiciones extravagantes, que carecen de toda relación con nuestro sistema religioso y con la verdadera historia. A la vez los conceptos y la cultura de los estados son demasiado distintos como para que un poeta de nuestro tiempo pudiera prometerse el ser comprendido y leído por todos.*[181]

Las extrapolaciones entre el poeta y el pueblo; la constitución y la tradición oral; el pasado y el presente; el sistema religioso y la verdadera historia, le sirven a Hegel para hacer una crítica sustancial: no hay diálogo entre los reformadores (que en el tiempo de Hegel eran los poetas, los literatos[182]) y los gobernantes, entre las autoridades religiosas y el "pueblo bajo", entre el pueblo bajo y los poetas. Alemania no esta escribiendo su historia y puede constatarse en las "tradiciones extravagantes" del "pueblo bajo" y "nuestro sistema religioso".

Würtemberg, which itself was part of the Holy Roman Empire - the butt of the joke that it was neither Holy nor Roman nor an Empire."

[180] Op. Cit. *Revolución Burguesa y Nueva Racionalidad…*, Dri, pp. 21-30.

[181] Op. Cit. *La Nación Dividida*, pp. 43 y 44.

[182] Op. Cit. *La Nación Dividida*, p. 42, donde Ripalda dice: "Es sabido que en Alemania el movimiento nacional emancipador lo llevaron ante todo los <<germanistas>>, es decir, los literatos."

Porque conocen y conservan mejor la memoria del pueblo alemán, los pueblos extranjeros. Porque no hay enlace entre historia antigua y presente, entre la sociedad antigua (el pasado) y la sociedad actual (el presente). Todas las instituciones están desarticuladas. Si las instituciones deben servir para generar identidad y solucionar los problemas de la vida diaria, entonces, las instituciones en las que vivió Hegel no respondían a esas necesidades. ¿Qué hacer? Para conocer las propuestas de Hegel, debemos pasar al siguiente apartado. Es el período en el que ingresa al seminario y al salir de él, donde Hegel hace lo posible por construir un sistema que ayude a Alemania a superar la crisis por la que atraviesa.

5.2 Los *Escritos de Juventud*.

El "joven Hegel" comprende un tiempo específico de su vida: de 1788 a 1800. Según Lukács, el cambio del joven Hegel, al Hegel del sistema, se da con la aparición, en 1807 de la *Fenomenología*[183]. Sin embargo, el mismo Hegel hace aparecer este cambio en su vida y la maduración de su pensamiento hacía el año 1800, poco antes de partir a Jena, donde en una carta a Schelling le escribe:

[183] Georg Lukács. *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 414-437. Queremos aprovechar esta nota al libro de Lukács, para comentar la discusión que se suscito en la interpretación del joven Hegel. Después de morir Hegel, sus discípulos se dividieron. Algunos de ellos fueron exiliados de Alemania debido a su actividad política. Otros permanecieron y ocuparon cargos públicos en la administración, o en las universidades alemanas. Esto permitió dos lecturas de las tesis del joven Hegel: las de crítica a las instituciones políticas y religiosas (Feüerbach, por ejemplo), y otras de defensa religiosa y de olvido voluntario de las críticas a la política alemana (Strauss y Rosenkranz). Lukács hace una crítica de la interpretación "piadosa" y casi "mística" que hicieron Dilthey y sus seguidores del joven Hegel. Lukács les llama "reaccionarios". Dilthey ofrece una monografía erudita de ese Hegel, pero sin duda Lukács tiene razón de que Dilthey no tomo en cuenta el contexto histórico y político del joven Hegel, lo que no permite hacer una interpretación adecuada de ese período. En defensa de Dilthey, podemos decir que ofrece un retrato poco usual e incluso nos presenta las lecturas teológicas y místicas de Hegel.
Lukács asume otra postura: esas lecturas le servirán a Hegel para una crítica de la institución religiosa y del fenómeno místico. Kauffman y Ripalda, por ejemplo, mostrarán que en los diarios de Hegel se multiplican esas críticas y que el tono místico se verá atemperado por el contenido político-ilustrado de su formación. Dri y Serrano tienen la misma perspectiva.
Puede leerse al respecto la bibliografía citada, además los artículos de Gustavo Leyva y Gerardo Avalos, en *Religión y Política en Hegel: a 200 años de la Fenomenología del Espíritu*. UAM, México, 2009. Para los fines de esta tesis, nos ayudaremos de las dos interpretaciones, considerando que Hegel pensó que no hay fenómeno religioso sin trasfondo político. Tampoco hay fenómeno político sin trasfondo religioso. El problema será que en la construcción de un espacio público de libertad, lo religioso será un tránsito, un paso superado (*Aüfhebung*) hacia el Estado. Querer decir "superado", no implica un desprecio o una desaparición de lo religioso. Más adelante trataremos este tema.

> *Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así, tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema.*[184]

Esos años pueden dividirse en dos: 1788-1796, cuando Hegel vivió en Tubinga y Berna; 1797-1800, cuando Hegel vivió en Frankfurt[185]. Vamos a identificar que en los dos períodos, Hegel maduró la idea de Dios y fue cambiando su perspectiva.

¿Cuál era la idea de Dios que tenía Hegel de 1788 a 1796? En 1788, Hegel ingreso a la universidad de Tubinga a hacer sus estudios de teología y filosofía. Sabemos que un año después se entusiasmó junto con sus dos amigos y compañeros de seminario, Schelling y Hölderlin, por el estallido de la Revolución Francesa, y que conocía las críticas ilustradas a la iglesia católica y al cristianismo en general.

Hegel, al salir del seminario en 1792, se dirige a Berna, y para ese período había estudiado fuertemente a Kant, influido por la interpretación de Fichte[186].

En Berna decide darle un giro al problema de Dios para salir de la doctrina kantiana de la religión, y hacer un Dios más cercano y sensible, un Dios para el pueblo, un Dios que permita unificar, a partir de la sensibilidad y la racionalidad, los deseos de "Razón y Libertad", para la creación de una "iglesia invisible"[187]. Este deseo por alejarse de la filosofía de Kant y estructurar un sistema completo incluirá la crítica, siempre presente en Hegel, a la institución religiosa, por ser, junto a la política,

---

[184] G. W. F. Hegel, *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 435. Para un comentario más a fondo de este pasaje, puede leerse la introducción al libro de Hegel, *Fe y Saber*, de Vicente Serrano, Colofón, Madrid, 2001, pp. 15-27.

[185] La clasificación de los períodos, la considere de Ramón Valls y su artículo la *Religión en la Filosofía de Hegel*, tomada del libro, *Filosofía de la Religión*, edición a cargo de Manuel Fraijó, Trotta, Madrid, 2001, pp. 207-237. De Lukacs, Op. Cit., pp. 35-414. De Ruben Dri, Op. Cit., 34-97. De Wilhelm Dilthey, *Hegel y el Idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, pp.2-106.

[186] Op. Cit., *Escritos de Juventud.* P. 51.

[187] Op. Cit., *Escritos de Juventud.* P. 54-56. Hegel hace en esta extensa carta a Schelling una crítica mordaz de los teólogos que no se quieren desprender de la crítica kantiana y dice de ellos que "se conforman con todo lo que se les ofrece, con tal de que no les saque del sistema su rutina." Además, "entre los materiales que roban a la hoguera kantiana para impedir el incendio de la dogmática, se llevan también brasas a casa." Habría que agregar que la referencia a Kant ya se mira en el concepto de "iglesia invisible", idea principal en la doctrina de Lutero.

aquella [que] ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo.[188]

Sin embargo, y aquí empieza el germen de la idea de Dios que seguirá a la *Fenomenología*, lo religioso implica también un motivante, y más que lo religioso, la idea de Dios convertida en "Espíritu"[189]. Repito: Hegel desarrollara esta idea más adelante con otros matices, pero las primeras huellas ya están presentes en esas cartas y en sus reflexiones de juventud.

Antes de trasladarse de Berna a Frankfurt, Hegel escribe *La Positividad de la Religión Cristiana*. En ese texto hace un ataque a la positividad[190] de la religión, que positividad quiere decir la institucionalización de una creencia, la institución de la fe. La crítica de Hegel se dirige a los discípulos de Jesús, pues torcieron

---

[188] Op. Cit. *Escritos de Juventud*, p. 61. Después Hegel seguirá la crítica contra la política, pues "actualmente el espíritu de las Constituciones ha contraído una alianza con el egoísmo individual y en él basa su imperio."

[189] Recordemos que el concepto de Espíritu llego a la Alemania de Hegel, vía la cultura francesa, que para ese tiempo, Francia era considerada la capital cultural del mundo. De hecho son los franceses ilustrados los que comienzan a utilizar el concepto de Espíritu: Véanse las Obras completas de Voltaire, en especial el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia, desde Carlomagno hasta Luis XIII*, Compañía General de Ediciones, México, 1960. O de Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*. Sarpe, Madrid, 1984, 2 volúmenes. En una extensa carta a Schelling, en el verano de 1795, Hegel le dice a Schelling que reconoce "el espíritu que el gobierno anterior estaba a punto de introducir; su base es la hipocresía y el miedo (consecuencia del despotismo), y él mismo a su vez es padre de la hipocresía. Es el espíritu que tiene que acabar imponiéndose en cualquier Constitución…" Op. Cit. *Escritos de Juventud*, p. 66. Dentro de ese período, escribe también los *Esbozos para el Espíritu del Judaísmo* y posteriormente, ya en Frankfurt, *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*.

[190] En una extensa nota a pie de página, Ramón Valls nos detalla la diferencia que existía entre teología <<positiva>> y <<especulativa>> en la época de Hegel: "La distinción entre una teología <<positiva>> y otra <<especulativa>> era común entre los teólogos y tenía consecuencias en la educación de los estudiantes de teología a los que se les enseñaban ambas disciplinas por separado. La teología positiva pretendía transmitir los contenidos religiosos revelados por Dios tal como pueden hallarse en las <<fuentes>>, es decir, en la Biblia […] La teología especulativa, por el contrario, significaba la elaboración conceptual de la revelación realizada por los teólogos valiéndose de categorías de pensamiento tomadas de los filósofos, sobre todo de Aristóteles a partir de los autores musulmanes y de la recepción de éstos desde los siglos XII y XIII." Op. Cit., *Religión en la Filosofía de Hegel*, p. 213, nota 18. La opinión de Lukács tiene algunas variantes, pero en esencia es la misma. Se dice que la positividad de la religión es: "…una complicada casuística de la moral, a diferencia del libre funcionamiento del sentimiento moral aún sano que se encuentra en el estado social correspondiente a una religión no-positiva." Además, "aquel carácter positivo de la religión, en el sentido en que lo hemos visto descrito, es para Hegel el momento que determina decisivamente la vida entera de la Edad Media y de la Edad Moderna. Esta determinación penetra naturalmente también en el terreno del conocimiento, del entendimiento y de la razón. La pérdida de la libertad moral acarrea necesariamente, según Hegel, la pérdida del uso independiente de la razón. El objeto de la religión positiva, que es ajeno al sujeto, muerto, dado, y, sin embargo, dominante, desgarra la unidad y conclusión de la vida en que ha vivido el hombre antiguamente, en la era de su libertad y convierte las cuestiones decisivas de la vida en problemas trascendentes, incognoscibles e inaccesibles para la razón." Op. Cit. pp. 53-54.

su finalidad de liberar de prejuicios y leyes a los hombres. Jesús enseñó originalmente una religión verdadera, contraria a la enseñanza judía que

> *prescribían pedantemente una regla para todo acto indiferente de la vida diaria, dando a toda la nación el aspecto de una orden monacal, de un pueblo que ha reglamentado y reducido en fórmulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud…*[191].

El mensaje de Jesús quiso "*elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia*.[192]" Jesús encarnó esta elevación de los principios morales a otro estatuto, al estatuto de la "vida"[193], sin embargo, a través del tiempo, los principios de Jesús dejados a sus discípulos, fueron orientados de manera tal, que se unieron al estado[194] y trastornaron en positividad, es decir, en creencias no racionales, en dogmas que convirtieron la fe en leyes, en creencias ciegas, carentes de "vida"[195].

De aquí en adelante, Hegel apoyará la idea de que el Estado debe estar separado de la Iglesia[196], y que la relación sólo puede ser beneficiosa, en cuanto la Iglesia enseña los valores morales y el deber, cosa que el Estado, en este primer momento, no puede enseñar[197] ni exigir.

---

[191] Op. Cit., *Escritos de Juventud*, p. 74.

[192] Op. Cit., *Escritos de Juventud*, p. 75.

[193] "Jesús era el maestro de una religión puramente moral no positiva." Op. Cit., *Escritos de Juventud*, p. 76. En contraste con la religión judía que estaba muerta por seguir la "ley".

[194] Hegel habla de las intenciones de los "Santos Padres" (fundadores de la Iglesia) y de la interpretación de las enseñanzas como dogmas: "que ya en la aceptación de la religión cristiana el móvil no era solamente el amor a la verdad, sino que en la misma tuvieron su influencia motivos en parte muy mezclados, cálculos muy poco santos, pasiones impuras y, a veces, necesidad del espíritu a menudo fundadas en simple superstición." Su intención es darnos una "historia de los dogmas" de la Iglesia y ver que no se sostiene en ningún fundamento racional, sino simplemente en "base a la autoridad". Op. Cit., *Escritos de Juventud*, p. 78 y 79. Además, dice Hegel, "No contenta con este puro derecho eclesiástico, la Iglesia se ha vinculado, desde siempre, con el Estado." Ibíd., p.105.

[195] "Así, los cristianos han vuelto allá donde estuvieron los judíos. La característica de la religión judía –la servidumbre bajo una ley- la encontramos de nuevo en la Iglesia cristiana, por más que los cristianos se feliciten por haberse librado de ella." Op. Cit., *Escritos de Juventud*, p. 131. Puede leerse también la interpretación de Rubén Dri: "El Estado de todos se transforma en el Estado de algunos, de la aristocracia militar y del dinero. Los hombres dejan de interesarse en la totalidad del Estado, se vuelcan hacia su propiedad particular, lo único que les queda. En consecuencia, sólo en otra vida pueden pensar en una totalidad como realización libre y común a todos. En estas circunstancias viene en su auxilio el cristianismo como la religión que se ocupa del individuo en particular y descuida la totalidad, orientando la vida de los hombres hacia el más allá." Op. Cit. pp. 49.50.

[196] Léase el parágrafo 270 de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, pp. 694-710, donde Hegel aduce que es mejor para los dos la separación.

[197] La opinión de Hegel cambiará, ya en la segunda redacción de *La Positividad* y en la *Filosofía del Derecho*, sostendrá que el Estado ha aprehendido de la institución religiosa, la enseñanza de los valores.

La idea de Dios que tendrá Hegel en la *Positividad*, estará encarnada en los valores morales, en esa religión que quiere enseñar a los seres humanos el respeto por la vida y la persecución de la virtud. En este sentido, Dios será Espíritu, no encarnado en las leyes exteriores, sino en "el derecho humano inalienable de darse la ley según el propio corazón.[198]"

Hegel se muda de residencia y en enero de 1797, se traslada a Frankfurt con un amigo de Hölderlin. Aquí cambiará la perspectiva de la idea de Dios en dos sentidos fundamentales: 1) romperá con su intención de crear una nueva religión, una nueva mitología; y 2) romperá con la crítica de la positividad y hará una nueva versión de su comprensión histórica del cristianismo.

¿Cómo se transformará la idea de Dios? Abordemos el primer punto: ¿cuál era el proyecto de crear una nueva religión?

Con la aparición del Terror después de la Revolución Francesa, con el control de Federico II a la universidad de Tubinga[199], y hartos de la crisis política, económica, teológica y religiosa en Alemania, los tres pensadores (Schelling, Hölderlin y Hegel) se lanzan a crear un sistema de comprensión diferente de la realidad que titularon, *Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán*[200]. El *Programa* consiste en una reestructuración de la política, un nuevo entendimiento de la estética y, lo que es importante para nuestro tema, una nueva religión. La idea de una nueva religión esta unida a las otras tres preocupaciones[201]: arte, política y filosofía. El *Programa* dice:

> *Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea.*[202]

Los tres jóvenes propondrán que se debe eliminar el Estado, debido a que trata a los hombres como *engranajes* y de este modo, impide la libertad y la

---

[198] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 143.

[199] Se sabe que el duque Federico II Eugenio de Württemberg, visitó la Universidad y en el comedor interrogo a Schelling, comió junto a los estudiantes y dio un discurso que apagó el fervor revolucionario en cuanto a su manifestación exterior, pues los jóvenes Hegel, Hölderlin y Schelling, habían creado un club sobre la Revolución francesa. Véase la biografía de Pinkard, Op. cit.. pp. 23-26. Además Pinkard ofrece un retrato de cuál era la situación de la Universidad de Tubinga en esos años: altamente conservadora. También puede verse el estudio introductorio a la *Filosofía del Derecho*, UNAM, México, 1975, p. XL y XLI.

[200] Hay una larga discusión para datar con precisión y saber quién es el padre del *Programa*, sin embargo, la única fuente que existe, esta escrita con puño y letra de Hegel.

[201] Aquí podemos ver algo que también acompañará a Hegel hasta la *Fenomenología*: la relación íntima entre arte, religión y política, sólo que en el *Programa*, existe la idea de que la Filosofía se subordiné a la religión, igual que el arte y la política.

[202] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 219.

realización de la idea de moralidad, que es mucho más alta que cualquier Estado. Llaman después al

> *derrocamiento de toda fe degenerada, persecución del estado eclesiástico que, últimamente, finge apoyarse en la razón, por la razón misma. La libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí mismos*[203]*.*

El Programa concluye en la idea de revalorar la poesía y el concepto de belleza, porque la filosofía del "*espíritu es una filosofía estética*". Así, la poesía recibe "*una dignidad superior*" y será "*maestra de la humanidad*", lo que fue desde un principio. Lo único que sobrevivirá será la poesía, "*porque ya no hay ni filosofía ni historia.*" La poesía creara junto con la filosofía una "*religión sensible*", un "*Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte*", porque está "nueva mitología" "*tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón.*" Será la obra máxima del "Espíritu",

> *un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad.*

El optimismo del Programa apela también al ideal de libertad máxima e igualdad:

> *No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus.*[204]

Dos cosas son interesantes: 1) la idea de que la libertad (idea que en Kant es factor de transformación de la realidad y una de las tres ideas reguladoras), esta ligada a lo moral, y desde ahí, a lo político, a lo estético y a lo religioso. Quiere decir que Hegel piensa con Kant, que Dios es una idea. Esto, como después veremos en la *Fenomenología*, cambiará; y 2) que en Hegel hay una subordinación de la Filosofía al ideal religioso-poético. Incluso dice que desaparecerán la "historia y la filosofía", y permanecerán la poesía y los mitos.

Pero las categorías de Hegel se transformarán. En un texto posterior, los *Esbozos Sobre Religión y Amor*, va a tocar nuevamente el tema de la religión positiva y corregirá su definición:

---

[203] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 219 y 220.
[204] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 220.

> *Se le llama positiva a una fe en la que lo práctico existe teoréticamente, en la cual lo originalmente subjetivo existe únicamente como algo objetivo. Se le llama positiva a una religión que pone como principio de la vida y de los actos las representaciones de algo objetivo, de algo que no puede llegar a ser subjetivo.*[205]

El lenguaje entre lo subjetivo y lo objetivo ya no desaparecerá. Además, entramos en un tema que será una constante en la filosofía de Hegel: la oposición entre lo absoluto y lo subjetivo, y la determinación de su objeto:

> *Ahí donde sujeto y objeto –o libertad y naturaleza- se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí esta lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión.*

El tema de la positividad tendrá otro tratamiento: la divinidad (lo absoluto) es lo igual consigo mismo, lo positivo será la negación del sujeto de la divinidad (lo absoluto), es decir, de su extrañamiento de lo divino:

> *La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad; frente a ella el hombre escindido [en sí mismo] siente respeto, veneración; el hombre unido [consigo mismo], amor. Aquél, a causa de su mala conciencia –la conciencia de escisión-, siente temor frente a ella.*[206]

La idea de Hegel es hablar de la conciencia que va en busca del amor, que es la verdadera religión. La religión, para ser expresión auténtica de la realidad, no debe conservar la escisión, sino que debe articular la realidad y manifestar entre los pueblos la unidad. Si la religión es verdadera y se vincula con la realización de la libertad de los seres humanos, entonces no hay una "dominación", no hay sometimiento, no hay una "mala conciencia". Es una primera aproximación a lo que Hegel llamará después "religión civil", esa expresión de la religión que estructura entre los pueblos y en la conciencia del individuo, una manera de reconocerse.

La intención de Hegel es hablar de la religión como vínculo y no como ruptura, es volver al corazón de las religiones y hablar del amor como principio unificador, tal y como ocurrió con las primeras comunidades cristianas, o en la

---

[205] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 239.

[206] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 241. Hay que decir que el apartado se llama *Religión, fundar una religión*. Hegel no se había desecho de la idea de fundar una nueva religión, pero es con esta idea que desarrolla otra más sugerente: "la escisión de la conciencia de lo divino", que después se transformará en la "conciencia desventurada".

sociedad griega. Sin embargo, la unificación implica una escisión, una separación de lo divino. El ser humano busca, en la realización de su amor con lo divino, el concepto, es decir, la manifestación subjetiva de lo absoluto. Hegel habla por primera vez, de "proceso": "*La fe positiva exige fe en algo que no es; lo que no es [tiene dos alternativas]: o bien está en proceso de ser, o bien no lo está.*[207]" El que esta en proceso, dice Hegel, sufre, la conciencia busca lo absoluto. La segunda alternativa es que lo que no esta en proceso de ser, no esta determinado, por lo tanto, no podemos saber más que esta en proceso de ser.

Ya hay las características que aparecerán después en la *Fenomenología*: la conciencia desventurada, el proceso como concepto del ser, la diferencia con Kant entre idea y concepto, y finalmente, la oposición sustancia (absoluto) – sujeto (negación absoluta)[208].

Poco después, Hegel escribió el *Espíritu del Cristianismo*, donde deja de lado la creación de una religión nueva y descubre que el Cristianismo ofrece lo que necesita para estructurar su sistema, sólo falta hacer una interpretación adecuada. Ahí, Hegel se extiende en un análisis histórico, teológico y filológico sobre el cristianismo. Lo que es interesante es que se empieza a despuntar la idea de Dios como Espíritu: Jesús encarna un Espíritu en la historia[209], que finalmente se ha ido degenerando y desestructurando. Hegel propone, de nuevo, volver a las raíces, al amor como principio unificador:

> *En el amor el hombre se encontró a sí mismo en otro. Ya que el amor es una unificación de la vida presupone la división, el desarrollo de la misma; presupone una multiplicidad de la vida que se ha desplegado. Y, cuanto más numerosas son las formas en las que la vida late y es viviente, tanto mayor es el número de puntos en que puede unificarse, sentirse, tanto más es intenso el amor.*[210]

Hegel tratará el problema de la positividad de la religión en otro enfoque: se dará cuenta de que históricamente no hay una fuente revelada original, sino

---

[207] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 246.

[208] Hegel termina: "Divinidad [en cuanto] voluntad sagrada; el hombre: negación absoluta; la unificación se hace en las representaciones; la representación es un pensamiento, pero lo pensado no es algo existente." Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 246.

[209] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 363. Hegel escribe: "Esta amistad del alma, que para el lenguaje de la reflexión es una entidad, un espíritu, es el espíritu divino, es Dios que rige la comunidad." Veáse el texto antes citado de Legros. Op. cit., *Le jeune Hegel et la naissance de la pensé romantique…*, pp. 123-130.

[210] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 364.

que la supuesta “revelación” de las escrituras esta pasada por el tamiz de la experiencia y las circunstancias históricas, además, que no todo en la experiencia del cristianismo ha sido positividad y especulación, sino que están determinadas históricamente. Al respecto, habla de la negatividad del hecho de que Jesús se apartara de la comunidad, pero del resultado positivo que generó, porque lo que permaneció fue el amor hecho Espíritu, que después se convertirá en positividad (religión)[211]. Con el paso del tiempo, y ya en la *Fenomenología*, la distinción entre teología positiva y especulativa desaparecerá, pero este será el antecedente de esa asimilación.

Para el año 1800, Hegel reescribirá *La Positividad de la Religión Cristiana*, y le pondrá el subtítulo: *Nuevo Comienzo*. Se alejará en este texto definitivamente de la interpretación de la religión cristiana de la ilustración, y las críticas le parecen insuficientes, sobre todo, considerando la devaluación del concepto de “naturaleza humana”, que en contraste con el de “naturaleza viviente”, esta vacía[212]; tampoco cree que la valoración histórica de la Ilustración sobre el cristianismo sea justa, porque no estimaron todo lo que el cristianismo ha aportado al pensamiento, al arte, a la ciencia[213]. El texto tiene un cambio radical: Hegel opone los argumentos históricos, al análisis de la positividad y la negación de los dogmas como superstición. Todo concluye en que Hegel se inclina por una apreciación más mesurada del sentimiento religioso y de los valores que el cristianismo encarna, que son más profundos que la critica Ilustrada.

---

[211] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 373. “Frente al lado negativo del destino de la comunidad cristiana (es decir, frente a la oposición contra el mundo que convierte las modificaciones de la vida y las relaciones con ellas en crímenes) está su lado positivo, el vínculo del amor.” “Este amor es un espíritu divino, pero aún no es religión; para transformarse en religión el amor tendría que manifestarse en una forma objetiva; él, una sensación, algo subjetivo, tendría que confundirse con lo representado, con lo universal y adquirir así la forma de un ser que pueda ser adorado y que tiene la dignidad de serlo.”

[212] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 421. “Los conceptos generales sobre la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder servir de medida a las necesidades particulares y necesariamente múltiples de la religiosidad,”

[213] Op. cit., *Escritos de Juventud*, p. 420. Hegel describe los asesinatos de los indígenas americanos, de la crueldad inglesa, pero cierra el pasaje con esta reflexión: “En su seno llegaron a florecer los productos más bellos de las artes plásticas y de él surgió el alto edificio de las ciencias.” Hegel sigue y hará la distinción entre positividad y especulación desde la perspectiva histórica: “Tal intento presupone la creencia de que la convicción de tantos siglos, aquello por lo que millones murieron en estos siglos estimándolo como su deber y como verdad sagrada era, por lo menos en su juicio, puro disparate o, acaso, inmoralidad.” P. 423

Conclusión

El concepto de Dios en este período de juventud tiene diferentes características: se habla de él como Espíritu, como divino, como absoluto, en oposición a lo subjetivo, negación subjetiva; será desarrollo, proceso; tendrá una dimensión nueva desde la historia. Recordemos que a Hegel esta oposición subjetivo-divino, absoluto-finito, es una escisión necesaria, que después se resolverá en la aparición de la subjetividad que se encuentra en el Espíritu. Lo subjetivo será lo inmediato, expresión de que el ser humano es limitado en cuanto a su existencia material, y que lo absoluto, lo divino, es lo permanente, lo estable. Lo subjetivo y lo absoluto son expresiones de una realidad que se articula y se desdobla en un proceso, que ha de mediarse y reconciliarse en el amor. Pero el amor es concepto, solución y encuentro.

En el "Espíritu" habrá un antecedente de la transformación de la idea kantiana al concepto de Hegel, ya que el espíritu encarna en la historia, permanece y entra en la dialéctica, en las contradicciones temporales y humanas. Por ejemplo, el mensaje de Jesús trastornó positividad cuando se articuló con lo estatal, cuando el espíritu del mensaje se vuelve dogma. Detrás de esta crítica, Hegel ataca a las instituciones de la Alemania de su tiempo. La explicación religiosa y la interpretación teológica, están determinadas por la circunstancia histórica y política[214]. Hegel no abandona el proyecto original: ayudar a Alemania a salir del marasmo social, político y económico que le aqueja. Hegel reconoce que el factor religioso es importante para provocar los cambios que Alemania necesita. Pensar a Dios es entender a las sociedades humanas y los motivos que encuentran para identificarse[215].

---

[214] Recordemos que en 1760, Jacobo Salomo Semler había hecho una investigación filológica sobre los contenidos de la Biblia. Semler quería demostrar que los textos bíblicos habían sido alterados, algunos con fines políticos. Lo que produjo la investigación de Semler en la época (en especial, para las investigaciones luteranas) fue un espíritu crítico y un análisis más histórico de los textos. Op. cit., *Religión y Política…*, p. 151.

[215] Op. cit., Dri, p. 79, donde leemos: "El intento de Hegel es pensar la totalidad, la de la Alemania dividida y la de la sociedad burguesa presa de los egoísmos separatistas de la *bürgerliche Gesellschaft*. Busca el elemento que según él debería ser capaz de conformar la totalidad, el cristianismo. Va a sus raíces, al pueblo hebreo. Lo ve a través del prisma de la división y la miseria alemanas y de la sociedad civil. Ello hace que vea la separación y la sujeción como los elementos fundamentales del espíritu del pueblo judío, lo que volvía finalmente luego de la infructuosa tentativa de Jesús por superarlo. Es la relación del amo y del esclavo que, de facto, está presente en la realidad alemana en la que vive Hegel, la que a su parecer caracteriza al pueblo hebreo." También puede leerse, Op. Cit., *La Nación Dividida*, pp. 145-158. Ripalda insiste que la crítica de la Ilustración de Hegel es a cauda de la separación

La critica a la Ilustración desde una valoración a lo religioso (a la fe), ya nunca la abandonara Hegel. Tampoco dejara la crítica al romanticismo sobre lo subjetivo. Estas contradicciones se ven superadas en el Amor. Si no existe unidad (y esta es otra crítica política al romanticismo) y el sujeto no supera su momento, la fragmentación se hará en busca de lo absoluto, pero si lo absoluto no se alcanza, dicha conciencia subjetiva, no será más que un proceso en la realización del amor.

Podemos concluir junto con Vicente Serrano que

> *…habría que decir que los análisis del joven Hegel, son en realidad escritos que hoy llamaríamos fundamentalmente sociológicos, en lo que no interesa el vínculo ni el sentimiento religiosos considerado en sí mismo, en los que no se trata de adoctrinar sobre la religión o de buscar a Dios, sino que se busca el análisis de los vínculos sociales que acompañan a la religión, y en concreto los que acompañan a la religión cristiana en cuanto posibilidad explicativa del presente del mundo que le toca vivir a Hegel.*[216]

Se notan los cambios que Hegel ha tenido a lo largo de estos años. Esas "reflexiones" que quieren volverse "sistema", serán posibles hasta después del año 1800, cuando Hegel viaja a Jena y rompe en 1807 con Schelling, para el que había trabajado durante tres años.

---

del hombre de su fe, tema que Hegel tratará en *Fe y Saber*, que analizaremos en el siguiente capítulo.

[216] Op. cit., *Fe y Saber*, p. 20.

Capítulo VI

LA TRANSICIÓN ENTRE LOS *ESCRITOS DE JUVENTUD* Y LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*.

La intención de este capítulo es demostrar la transición entre la Idea de Dios en el pensamiento del Joven Hegel, al Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*. Ese cambio nos permite caracterizar la continuidad entre los *Escritos de Juventud* y el concepto de Dios que despliega Hegel en la *Fenomenología*… Para ello, comentaremos los textos que Hegel escribe en esa transición, en especial dos: *Fe y Saber* y *Filosofía Real*. Esos dos textos permiten entender qué cosas conservo Hegel de su crítica, cuáles cambió y hacía dónde dirigió el concepto de Dios.

6.1 El cambio de Hegel de la idea de Dios al Concepto.

Hegel sale de Frankfurt y en enero de 1801 llega a Jena, con el proyecto de crear un sistema. En Jena se encuentra con Schelling y la amistad sigue. Juntos publican una revista, la *Revista Crítica de Filosofía* (*Kritische Journal der Philosophie*)[217]. Hegel es coeditor con Schelling y en ella publica diversos artículos. Uno de ellos es *Fe y Saber* (1802), que lleva como extenso subtítulo *o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. El texto seguirá una crítica que ya se había adelantado en sus *Escritos de Juventud*: la relación entre el saber (*Wissen*) ilustrado y la fe (*Glauben*).

En unas cuantas páginas Hegel expone las tesis de Kant, Jacobi y Fichte, y muestra cómo la subjetividad y la reflexión ilustradas, en realidad no resuelven el problema de la Razón. Si la Razón (*Vernunft*) es en verdad inclusiva y total, no puede expresarse en el sujeto, porque el sujeto se encuentra escindido de un elemento fundamental de la vida: la fe. La lectura de la fe que la ilustración ha dado, a través de la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, distorsionan la Razón e incluso la misma Razón se hace fanática (*Aufklärerei*)[218]. Debemos tomar en cuenta que estas críticas de Hegel están en un contexto histórico conflictivo. La Revolución Francesa degeneró en el Terror. Schelling y Hölderlin abandonan sus ilusiones juveniles. Schelling toma una línea conservadora (que después será una de las críticas de Hegel) y Hölderlin se refugiará en el pasado griego. El único que mantendrá una posición abierta y en armonía con su método será Hegel. La Revolución y la Ilustración han fracasado en su proyecto de llevar a la Razón como instrumento del progreso[219]. En cambio, han impuesto un gobierno irracional, perseguidor y fanático, en el peor sentido. Sin embargo, Hegel quiere entender esas contradicciones, superarlas. Poco a poco se va a despuntar la tesis de la dialéctica hegeliana: en su afán de superar a la Fe, la Razón ilustrada no reconoció sus propios límites, su negatividad, y ella misma

[217] Op. Cit. Pinkard, p. 110. Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 27. Op. Cit. *Hegel*, Kaufmann, pp. 89-93.

[218] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 30. Vicente Serrano comenta de la traducción de *Aufklärerei*: "…no puede traducirse al castellano, pero que hace referencia a una Ilustración deformada, falsa, fanática, a una Ilustración que se convierte en su contrario, que cae en la fe."

[219] Op. Cit. Dri, pp. 93-97. Ruben Dri piensa que estas críticas de la escisión y estos filósofos de la Ilustración (*Aufklärung*) son el ejemplo de que Alemania sigue sin consolidarse como nación, por eso su pensamiento se concentra, en especial, en el desgarramiento. Hegel, como veremos en el texto, propone una solución: sólo es posible salir de la división con una nueva idea de Razón.

trastorno positividad (fe). No todo esta perdido, porque la Revolución y la Razón deben, en la dinámica de la historia, superar esos momentos. Esa será una de las tesis de *Fe y Saber*: ¿cómo superar (*aüfhebung*) la ruptura subjetiva y la filosofía de la reflexión sin romper con el ideal de la razón?

En la introducción a *Fe y Saber* Hegel escribe:

> *La gloriosa victoria que la razón ilustrada experimentó sobre aquello que consideró, según el bajo nivel de su concepción religiosa, como fe opuesta a ella, no es, mejor considerada, otra que ésta: ni lo positivo, contra lo que la razón luchó, ha permanecido como religión, ni aquélla, que venció, tampoco lo ha hecho como razón, y el fruto que flota triunfante como lo común sobre esos dos cadáveres, como el hijo de la paz de ambos, no posee rasgos ni de la razón ni de la verdadera fe.* […] *La razón, que en realidad ya se había rebajado en sí y por sí misma al concebir la religión sólo como algo positivo y no de modo idealista, no ha podido hacer nada mejor que volverse hacía sí misma después de la contienda, alcanzar un conocimiento de sí misma, y reconocer mediante esto su nulidad, puesto que lo mejor es, dado que es entendimiento, lo pone como* ***un más allá en una fe sobre y fuera de sí, tal como ha ocurrido en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte****, y que la han convertido de nuevo en sierva de una fe.*[220]

La crítica de Hegel es evidente. La "razón ilustrada" no resolvió la "oposición" con la fe y ella misma no tiene "rasgos ni de la razón ni de la verdadera fe". La razón ha vuelto sobre sí y ha devenido "entendimiento", convirtiéndose "de nuevo en sierva de la fe". Los representantes de este tipo de filosofía ilustrada del entendimiento, de la reflexión, que no pudo solucionar el dilema entre fe y saber, son Kant, Jacobi y Fichte. A partir de su lectura e interpretación de estos tres filósofos, Hegel apunta su nueva concepción de Dios y la construcción definitiva de su nuevo sistema.

Hegel expone que la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, se concentran en la negación de lo infinito y centran sus teorías sobre lo finito. Lo finito, como ya habíamos visto, es lo subjetivo, lo empírico. Esta teoría de que lo subjetivo (finito) es único y que se encuentra sobre lo infinito, le hace trastornar en una positividad, porque niega la posibilidad de un "más allá". En su reconocimiento de que lo único verdadero es empírico, la razón se vuelve entendimiento. Pero el entendimiento fragmenta la realidad, porque distingue lo objetivo y lo subjetivo[221]. La subjetividad procesa a la realidad como un objeto lleno de sentido, porque lo empírico se muestra de inmediato, a diferencia de los ideales, que no se muestran. Esta subjetividad contempla y divide a los objetos

[220] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 53.
[221] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 55.

para entenderlos. Pero esos objetos regresan a la subjetividad transformados y al querer atraparlos en su totalidad le es imposible al entendimiento, que quiere captar lo "bello", lo infinito, lo absoluto. Sin embargo, el entendimiento deja fuera a esa realidad que no puede conocer, porque la ha apartado como "superstición". Esta división de la realidad en subjetivo y objetivo, ha dejado vacía a la subjetividad, porque aquello que motivaba su investigación (los objetos en sí) han dejado para sí una "nada" que no puede conocerse, porque sigue separada, dramáticamente, de la realidad subjetiva. Es así que el sujeto prefiere la felicidad inmediata, desatendiendo la persecución de un ideal, resolviendo la fragmentación en el eudemonismo, volviéndose una "buena conciencia"[222]. Hegel dice que la ilustración deviene dogmatismo y eudemonismo, y la llama "seudoilustración"[223], porque:

> *Según el principio consolidado de este sistema de la cultura, para el que lo finito es en sí y para sí absoluto y la única realidad, por un lado se pone lo finito individual mismo en la forma de la multiplicidad, y en ésta es arrojado también todo lo religioso, lo ético, lo bello, porque es capaz de ser concebido como individual por el entendimiento, pero por el otro esa absoluta finitud se pone en la forma de la infinitud como concepto de la felicidad. Lo infinito y lo finito no deben ser puestos como idénticos en la Idea, pues cada uno es absoluto para sí, están de esa manera en relación de dominio el uno frente al otro. Pues en la absoluta oposición de éstos lo determinante es el concepto.*[224]

La dialéctica entre lo finito e infinito se resuelve en una confrontación de "dominio". Ninguna puede ponerse como "Idea" una sobre la otra, se enfrentan como realidades distantes, asimétricas. Esta lucha se resuelve en el concepto, porque en ellas se determinan ambos momentos. Esta dialéctica de la ilustración y de las filosofías de la reflexión, nos enseñan al Hegel de la *Fenomenología*: la dialéctica del amo y el esclavo, sólo que en la relación objetivo-subjetivo, finito-infinito; la lucha concluye en su devenir concepto, porque el concepto será el mediador entre esas dos realidades, será quien determine la realidad. El concepto entonces está en devenir, pero la ilustración

[222] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 56. Esta es la primera vez que Hegel tratará el concepto de "alma bella", que aquí aparece en la figura eudemonista de la "buena conciencia". Es una crítica que aparecerá en toda la *Fenomenología*, y es una forma de la conciencia, de la razón, tanto religiosa como ilustrada, de considerarse a sí misma como un absoluto. Sin embargo, y esto lo trata más adelante Hegel en este mismo artículo, esa "buena conciencia", sufre por la ruptura con lo eterno, deviene como "conciencia desventurada", porque nunca puede alcanzar lo absoluto. Trataremos este tema al final de *Fe y Saber*, donde Hegel anuncia la muerte de Dios.
[223] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 57.
[224] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 58.

no reconoce este momento en el proceso de la historia, se ha quedado corta en su comprensión. Por eso son filosofías de la reflexión que en:

> *Ese carácter fundamental del eudemonismo y de la Ilustración que había convertido la bella subjetividad del protestantismo en una subjetividad empírica, la poesía su dolor, que desprecia cualquier reconciliación con la existencia empírica, en la prosa de la satisfacción con esa finitud y de la buena conciencia, ¿qué relación ha mantenido en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte?* […] *Se mantiene en esas filosofías el ser absoluto de lo finito y de la realidad empírica, y la absoluta oposición de lo infinito y lo finito, y lo ideal es sólo concebido como concepto.*[225]

Hegel escribe que tanto Kant, Jacobi y Fichte, al querer salir del eudemonismo y de la contradicción de la razón frente a la fe, han caído en alentar el eudemonismo y el dogmatismo, porque el entendimiento no alcanza a comprender que en la dialéctica de su negación trastorna positividad, no mira el proceso en que el ideal (absoluto, infinito), separado de la subjetividad (finito, objetivo), se realiza en el concepto. Las filosofías de la reflexión, se quedan en el momento en que lo "ideal es sólo concebido como concepto", y de este modo no "superan" sus contradicciones:

> *En el interior de ese principio fundamental común, del carácter absoluto de la finitud y de la absoluta contraposición resultante entre finitud e infinitud, realidad e idealidad, ámbito sensible e inteligible, y del ser más allá de lo verdaderamente real y absoluto,* ***esas filosofías*** *establecen de nuevo contraposiciones entre sí, es decir, establecen* ***la totalidad de las formas posibles para el principio****. La filosofía kantiana expresa el aspecto objetivo de esa esfera: el concepto absoluto siendo meramente para sí como razón práctica es la suprema objetividad en lo finito, postulado absolutamente como la idealidad en sí y para sí. La filosofía de Jacobi es el aspecto subjetivo. Traslada la contraposición del ser idéntico absoluto postulado a la subjetividad del sentimiento como una nostalgia infinita y un dolor insalvable. La filosofía de Fichte es la síntesis de ambos. Exige la forma de la objetividad y de los principios como Kant, pero sitúa la oposición de esa pura objetividad contra la subjetividad al mismo tiempo como un anhelo y una identidad subjetivas. En Kant el concepto infinito es lo puesto en sí y para sí, y es lo único reconocido por la filosofía. En Jacobi lo infinito aparece afectado por la subjetividad, como instinto, impulso, individualidad. En Fichte lo infinito mismo afectado de subjetividad es convertido de nuevo en objetivo en cuanto deber y esfuerzo.* […] *Tanto como estas filosofías se oponen diametralmente al eudemonismo, en esa misma medida han permanecido en él.*[226]

Y concluye Hegel afirmando que estas filosofías degeneraron, bajo el empirismo de Locke, en "psicología empírica"[227], porque nunca reconocen la negación de lo subjetivo (finito) frente a lo infinito como uno solo. Es decir, que

---

[225] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 58 y 59.
[226] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 60.
[227] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 60.

la negación y el nacimiento de lo finito y de lo infinito, no pueden contraponerse ni solucionarse nada más en el individuo, sino en el proceso en el que se encuentran como concepto.

> *El conocer lo finito es un conocer semejante de una parte y de una particularidad. Si lo absoluto estuviera compuesto a la vez a partir de lo finito y lo infinito, sería ciertamente una pérdida la abstracción de lo finito, pero en la idea finito e infinito son uno, y por eso lo finito como tal desaparecería, en la medida en que pudiera tener verdad en sí y para sí. Pero sólo ha sido negado en ella aquello que es negación, y entonces se ha puesto la verdadera afirmación.*[228]

De Kant, escribe Hegel, reconoció desde el principio que su filosofía parte de la "subjetividad y del pensamiento formal"[229], lo que distingue de inmediato al sujeto y al objeto como diferentes. El sujeto será lo finito y lo objetivo lo que aparece en la realidad fenoménica. De este modo, Kant declara que la fe pertenece a otro rubro y no alcanza a comprender que ese principio del que parte es el final y culminación de su filosofía. Entonces:

> *No puede en cambio descubrir como tarea de la verdadera filosofía la de resolver hasta su final las oposiciones que encuentra, que son captadas ya como espíritu y mundo…*[230]

Un "mérito" que encuentra Hegel en Kant, es que supo desentrañar la función del entendimiento como la relación entre intuiciones y conceptos, y que esa relación no es "un conocimiento racional". Sin embargo, como el único conocimiento posible es el de las experiencias sensibles, finitas, Kant "cae de nuevo en la finitud y en la subjetividad absolutas." Hegel conoce bien la filosofía de Kant. Ha leído las tres *Críticas*… y de ella hace comentarios para fundamentar que Kant tiene como defecto el que todo se concentra en la subjetividad absoluta, sin reconocer la dialéctica de la fe y el saber, para "resolver hasta su final las oposiciones que encuentra". Hegel da la razón a Kant en el análisis de los juicios sintéticos *a priori*. Refiere que el papel central del concepto, en esa relación entre sujeto y predicado, donde el sujeto es "imaginación productiva", y el predicado es el complemento "intuitivo", es solucionar la separación en una "originaria unidad sintética"[231]. Sin embargo, dicha unidad no se resolverá en el juicio sino en el razonamiento, que es "la

[228] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 63.
[229] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 63.
[230] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 65 y 66.
[231] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 67.

absoluta identidad como concepto intermedio”[232]. Pero este despliegue de la razón, en que la “imaginación productiva” conecta entendimiento e intuición, no fueron entendidos en su totalidad por Kant y en alguna parte se considera a la imaginación como cualquier otra facultad de la razón, y no como la razón misma[233]. Hegel afirma que en Kant el sujeto es diferente del objeto. El sujeto contiene la representación en cuanto a la intuición y la conceptualización del objeto, a esto le llama Hegel entendimiento. Pero ese entendimiento es para Kant “infinito”, porque las representaciones de lo objetivo son múltiples y no se agotan en el sujeto. Lo subjetivo aparece entonces como lo “infinito” y la realidad sensible como “finita”, pues su existencia esta determinada, es limitada temporalmente. Sin embargo, el sujeto no puede ser “infinito”, porque también su existencia es limitada temporal y espacialmente. El sujeto entonces supone lo infinito y traslada esa infinitud a su representación y la llama *cosa en sí*. Esta separación del objeto es ficticia, porque el objeto no es vacío frente al sujeto. El sujeto quiere determinar al objeto, pero reconoce que las representaciones son inagotables, del mismo modo reconoce que no hay objeto posible sin experiencia. Por lo tanto, el sujeto se vuelve determinación absoluta del objeto, se transforma en “autoconciencia” absoluta, diferente del objeto. En esta

[232] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 69. En una nota a pie de página, Vicente Serrano comenta: “Resulta interesante contrastar esta noción ya compleja y desarrollada en Hegel con el breve ensayo *Juicio y Ser* de Hölderlin en el que se prefiguran ya en lo fundamental las críticas de Hegel a las filosofías de la reflexión.” Puede verse también la opinión de Ramón Cuartango en, *Hegel: Filosofía y Modernidad*, Montesinos, España, 2005, pp. 33-37. En ese texto de Hölderlin, como bien señalan ambos autores, se prefiguran todas las críticas de Hegel a las filosofías de la reflexión. El texto de Hölderlin esta fechado en el año 1795, cuando Hegel estaba en Berna. Es posible haya conocido el texto para el siguiente año que se encontraba en Frankfurt, donde se encontró con Hölderlin. Al paso del tiempo, Hegel maduró estas críticas de Hölderlin a Fichte y a Kant, y se dio cuenta que Hölderlin tenía razón: esas filosofías no podían resolver la disolución entre sujeto y objeto, ni presentar a la subjetividad como la solución a los problemas entre el absoluto y el Yo. Hölderlin escribe: “Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo <<Yo soy yo>> entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo.” (Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 1977, pp. 27 y 28.) Quiere decir que no puede haber unidad entre sujeto y objeto, sino que la presuposición del Yo, aleja de inmediato la posibilidad de una unidad con el objeto, con el Ser. Si realmente se ha de solucionar esta división, esta “partición originaria”, Hölderlin propone “Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser un *ser pura y simplemente*, como ocurre en el caso de la intuición intelectual”, hasta entonces, podemos decir que hay unidad. Mientras, la unidad sólo puede ser presupuesta, pero no resuelta. Hegel adelanta esta idea de Hölderlin y pensara que la solución se encuentra en el medio, es decir, en el concepto, donde el razonamiento deviene racionalidad, porque es ahí donde se integran los contrarios.

[233] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 70.

dialéctica no hay superación, sino que sujeto y objeto quedan escindidos en la unidad siempre vacía de la conciencia del sujeto, que es el único que puede tener experiencias del objeto[234]. Hegel dirá que esta partición de lo subjetivo y de lo objetivo, se repetirá en la libertad, en la belleza, en la felicidad, en la naturaleza y en la totalidad de las formas. La unidad infinita siempre será en oposición a todas las categorías del sujeto. La idea de Razón (*Vernunft*) en Kant siempre será limitada y vacía, porque no es razón que comprende la unidad, sino que es siempre facultad reflexiva en el sujeto. La Razón, como tal, debe ser intermedio, solución de las oposiciones. La razón kantiana no es Razón, sino entendimiento, reflexión, y la reflexión pone a la fe y a lo incognoscible fuera de toda posibilidad de conocimiento. Esta reflexión devendrá, entonces, fe, porque será en ella que el sujeto quiera solucionar y entender su realidad natural e ideal (sensaciones, apetencias, inmediatez, libertad, belleza, totalidad), pero esa realidad se le opone como incognoscible y lejana:

> *Este saber formal está en general configurado de modo que su identidad formal está absolutamente frente a una multiplicidad. La identidad formal como siendo en sí, es decir, como libertad, razón práctica, autonomía, ley, idea práctica, etc., está absolutamente contrapuesta a la necesidad, las inclinaciones e impulsos, heteronomía, naturaleza, etc. La posible relación de ambos es la relación imperfecta en el interior de los límites de una contraposición absoluta, un determinarse del polo de lo múltiple mediante la unidad, así como un llenarse el vacío de la identidad mediante lo múltiple, cada uno de los cuales se añade al otro, ya sea activo o pasivo, de una manera formal y como algo extraño. En la medida en que este saber formal deja subsistir la contraposición en todo su carácter absoluto en las identidades precarias que genera, y en la medida en que le falta el eslabón intermedio, la razón, pues cada uno de los miembros en cuanto que está en la contraposición debe estarlo como absoluto, entonces ese eslabón intermedio y el venir a ser negados los dos anteriores y la finitud son un más allá absoluto. Se reconoce que esa contraposición presupone necesariamente un término intermedio, y que en éste la contraposición misma y su contenido han de ser negados, pero no se reconoce la negación real y verdadera, sino que sólo se declara que lo finito* ***debe*** *ser suprimido, ni se reconoce el verdadero término medio, sino que se declara asimismo que* ***debe*** *haber una razón, que es puesta en una fe, una fe cuyo contenido es sin embargo vacío, porque ha de mantenerse fuera de ella la oposición cuya absoluta identidad habría de constituir su contenido, un contenido que, si hay que expresar su carácter positivo, es lo irracional, porque es un más allá absolutamente impensado, no conocido e inconcebible.*[235]

---

[234] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 71. Hegel le llama "idealismo crítico", pero concluye que como no se reconoce que la verdad no se encuentra en el juicio o en lo *a priori* del fundamento de la realidad, se convierte más bien en un "idealismo psicológico"

[235] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 85-86.

Hegel cierra la crítica a Kant asegurando que no se puede discutir filosóficamente con Kant las creencias (Dios, libertad, naturaleza, felicidad, etc.) porque niega la posibilidad de una reconciliación, cosa que el argumento ontológico defiende y conoce como "la única verdaderamente filosófica"[236].

En el apartado dedicado a Jacobi, Hegel seguirá dos líneas: 1) defenderá a Kant y a Spinoza de la mala (¿y tendenciosa?) interpretación de Jacobi y, 2) señalara que en la búsqueda de un absoluto, la filosofía de Jacobi se convierte en un empirismo "vulgar" y en una reducción de lo real a lo subjetivo, que sólo puede conocer lo finito y lo infinito a través de la sensación, y de esta forma, si lo subjetivo reconoce a lo infinito como diferente de sí, la fe se hará dogmática, así como la razón.

Para defender a Kant y Spinoza, Hegel inicia con la exposición de la filosofía de Jacobi, ayudándose de dos citas largas de su obra[237]. Jacobi piensa que la verdadera filosofía es más cercana a la idea de Hume, que considera vacío de contenido cualquier pensamiento o idea que no tenga relación alguna con la realidad objetiva. A partir de ahí, Jacobi presenta que el tiempo, la sucesión, el espacio, la causa y el efecto, sólo son reales cuando se "sienten", cuando hay experiencia sensible. Hegel expone que en esa determinación del tiempo y la sucesión, Jacobi no reconoce que dicha deducción también se encuentra en la filosofía de Kant, pero con más profundidad:

> *Pero esa deducción de Jacobi merece tan poco el nombre de una deducción, que ni siquiera puede ser llamada un simple análisis de lo presupuesto, a saber, del concepto de comunidad de cosas particulares. Se presupone, a partir del más vulgar empirismo, algo frente a lo que se asusta cualquier especulación, a saber, el ser absoluto de una conciencia humana y de una cosa sintiente y de una cosa sentida y su comunidad. Mediante innecesarios conceptos intermedios son finalmente analizados conjuntamente como acción y reacción, y ésta es –aquí cesa el análisis- la* ***fuente*** *de lo sucesivo. No se ve en absoluto para qué sirve un tan elevado juego de prestidigitación. Pues mediante la absoluta asunción, no analizada, de una cosa sintiente y una que debe ser sentida queda fuera de juego cualquier filosofía.*[238]

[236] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 86.
[237] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 89-92.
[238] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 92-93. Este análisis del empirismo se repetirá en la *Fenomenología…*, en el capítulo de la "Certeza Sensible".

Este argumento del "empirismo" (que Hegel le reconoce a Kant el haber elevado a la filosofía y a la Razón fuera de el) lo usa Jacobi en contra de Spinoza. Hegel sostiene que Jacobi interpreta mal el tiempo de Spinoza, porque hace decir que Spinoza piensa al tiempo primero como un fenómeno y después como una eternidad, cosa que es absurda. ¿Es verdad que Spinoza hace tal afirmación? Hegel defiende a Spinoza:

> *Si en los pocos lugares en los que llega a hablar, como por ejemplo en el libro segundo de la **Ética** y en las **Cartas**, provisionalmente de esa forma subordinada de la sucesión, y separa la infinita serie de las cosas finitas bajo esa forma de abstracción, y utiliza para ella no el término pensar sino **imaginari**, llamándola, con bastante determinación, **auxilium imaginationis**, entonces Jacobi tenía que conocer de sobra la diferencia spinoziana entre **intellectus** e **imaginatio**.*[239]

Además, agrega Hegel, Spinoza sabe que la sucesión y el tiempo como fenómenos son "triviales", por eso deben ser considerados "seres imaginarios", vacíos. Sin embargo, Jacobi se empeña en interpretar mal a Spinoza y desconoce la diferencia entre intelecto e imaginación, de tal manera que se genera una contradicción entre finito e infinito. El infinito de Spinoza, según Jacobi, sería un infinito insustancial, sin fundamento. Hegel le corrige de nuevo, e insiste en que Spinoza tiene otra idea de infinito, que es "la absoluta afirmación de alguna naturaleza, lo finito por el contrario como una negación parcial."[240] Hegel también le atribuye a Spinoza esa dialéctica en la que infinito y finito sólo son posibles en la eternidad de su devenir, es por eso que "Lo eterno hay que ponerlo como absoluta identidad de ambos, en la que aquello infinito y esto finito son de nuevo negados en su oposición."[241] Jacobi se queda sólo en la afirmación de los contrarios, pero nunca en su solución. El mismo Hegel se pregunta: "¿Pero no es acaso una división la que deja Jacobi al formar las conciencias a partir de dos representaciones absolutamente contrapuestas?"[242] Según Hegel, Jacobi defiende que su teoría no divide al hombre, sino que lo hace uno en la conciencia del fenómeno. El sujeto sabe del

---

[239] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 96-97. La crítica de Hegel se concentra ahora en aclarar que Spinoza distingue entre proposición y fundamento. Jacobi no hace esa distinción, como bien señala en una nota y en la introducción al texto, Vicente Serrano, sino que además, dicha confusión le sirve a Hegel para jugar con el sentido de la palabra *Glauben*, como creencia y como fe. Vease también, Op. Cit., *Religión y Política en Hegel*, pp. 249-260.
[240] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 98.
[241] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 98. Esta dialéctica (que Hegel le debe a Platón, a Aristóteles y a Spinoza) será la idea de Razón que tendrá y usara Hegel.
[242] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 105.

fenómeno, vive el fenómeno, pero reconoce que el fenómeno tiene un límite: lo sobrenatural. El sujeto sólo conoce lo natural, pero identifica que esa realidad no es única, sino que existe otra realidad a la que no puede acceder. Pregunta Hegel de nuevo, "¿Cómo puede entonces decir Jacobi que no divide al hombre si hace constituir su conciencia a partir de dos absolutos contrapuestos?"[243] Jacobi ataca a Kant y a Spinoza bajo el mismo principio: Kant quiso solventar esa división radical entre finito e infinito y fracaso; Spinoza cancelo la existencia del infinito. Hegel demuestra que Jacobi lee mal (¿a propósito?) a Kant y a Spinoza y finalmente cae en el mismo hoyo.

Hegel escribe que Jacobi usa un "galimatías" deshonroso para Kant y Spinoza, "por no hablar de algunas tergiversaciones"[244], que concluye con una idea "degradada" de la "verdad" y la "fe", que son una realidad más bien "vulgar" y "empírica". Cuando Jacobi se acerca a hacer algunas consideraciones realmente filosóficas:

> *Es decir, en el punto en el que parecía poseer un interés el barullo y las disputas hasta entonces vacías de pensamiento, porque hasta ese momento no se había hablado de otra cosa que de unidades vacías y de un entendimiento, una imaginación y una razón convertidas en un galimatías, ahí interrumpe Jacobi su trabajo.*[245]

Hegel cierra esta crítica y analiza ahora el concepto de razón y fe de Jacobi. Jacobi plantea que es en el sujeto donde se realiza el conocimiento, pero no es el sujeto el fin de este conocimiento, sino que la razón debe mostrar al sujeto la separación entre lo universal y lo particular. El sujeto debe ser consciente de que esa escisión existe, pero que no se resuelve en el, sino que se manifiesta el fenómeno y la distinción para hacerle saber que debe unir lo particular con lo universal, a pesar de que en el sujeto se consigne la experiencia de lo real. Esto en cuanto a la razón. La fe tendrá un corte empirista, porque sólo la fe es posible en lo particular escindido de sí mismo y de lo universal. Hegel nos recuerda que este tipo de fe esta fuera del concepto y sólo es realizable en la "representación empírica inmediata", como en Locke o Hume[246]. Hegel ironiza (como lo hace durante todo el artículo) Esta fe ha "disipado la metafísica" y puso sus raíces en la experiencia sensible. Hegel tiene razón cuando dice que

[243] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 105.
[244] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 112.
[245] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 115.
[246] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 121.

Hume, Locke, Kant y Fichte nunca imaginaron que alguien como Jacobi pensara a la fe desde la realidad empírica común, pero así es. Jacobi, como afirma Hegel, "limita la fe y las verdades eternas expresamente a lo temporal y corporal", por eso rechaza tajantemente las filosofías de Kant y de Fichte (como la de Spinoza).[247]

La fe de Jacobi, escribe Hegel, es una fe sin reflexión, porque permanece en lo inmediato, en la "certeza inmediata". No es una fe que haya transitado, como la de Fichte o la de Kant, a una reflexión, es más bien una fe sin contenido, que sólo niega al pensamiento racional, "pero sin contradecirle". Si en verdad quisiera esta fe trascender, tendría que entrar en la oposición, en la contradicción. De tal forma que esta fe, que es distinta de lo racional, de todas formas es igual a la de Kant y Fichte, porque no alcanza a integrar los contrarios, sino que permanece separada.[248]

Hegel asegura que este tipo de fe coincide con la "subjetividad protestante" porque:

> *…parece haber regresado de la forma conceptual de Kant a su verdadera figura, la de una bella subjetividad del sentimiento, y la de una lírica de lo divino, sin embargo la fe y la bella individualidad pierden la naturalidad y la despreocupación, mediante el ingrediente esencial de la reflexión y la conciencia sobre esa belleza subjetiva, con lo que sólo son capaces de ser bellas, piadosas, religiosas.*[249]

La conclusión del apartado de Jacobi esta lleno de diversos temas. Hegel explica la dialéctica de la "conciencia particular que tiene fe", en unas pocas páginas. Esta particularidad (al estilo protestante) no querrá "confiar su vida a la objetividad", pero de esta forma no "fortalece su expresión"[250]. Es sólo cuando sale de la "virtuosidad", del amor abstracto que no se encarna en lo común, cuando "el individuo arroja de sí su subjetividad y el dogmatismo del anhelo", entonces:

> *…resuelve su oposición en idealismo, entonces este sujeto-objeto de la intuición del universo debe permanecer de nuevo como una singularidad y subjetividad. La virtuosidad del artista religioso debe poder mezclar su*

---

[247] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp.122-123. Hegel cita una carta de Jacobi que le escribe al famoso filósofo judío Mendelssohn, aclarándole su concepto de fe.
[248] Op. Cit. *Fe y Saber*, p.125.
[249] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 129. Al principio de este apartado, comentamos de la aparición del "alma bella", que aquí aparece de nuevo. La crítica de Hegel al protestantismo es contundente, acusa que tiene una fe sin mancharse las manos con la reflexión y la conciencia, es por eso una fe vacía y absurda.
[250] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 130.

subjetividad en la seriedad trágica de la religión, y en lugar de ocultar esa individualidad bajo el cuerpo de una representación objetiva de grandes figuras y de su movimiento respectivo, así como el movimiento del universo en ellas – como lo ha hecho el genio en la iglesia triunfante de la naturaleza al edificar epopeyas e imágenes-, o en lugar de privarle a la expresión lírica de lo que es subjetivo en ella, puesto que se da en la memoria e introduce a la vez lo universal en el discurso, esto subjetivo debe constituir la vida esencial y la verdad, tanto en la exposición de la propia intuición del universo, como en la producción de ésta en los otros, debe eternizar el arte sin obra, y hacer consistir la libertad de la suprema intuición en la individualidad y en el tener para sí algo particular.[251]

Hegel insiste en que si esta subjetividad no deviene objetiva, en la expresión artística, en la comunicación de su fe a la comunidad, simplemente se "atomizara", al grado de no reconocer a los demás como miembros de una misma ley ni ser reconocida como individualidad. Es necesaria la institución, la comunidad, porque de mantenerse la subjetividad aislada se corre el peligro de pasar "inadvertido" y que "de esa manera las pequeñas comunidades y las particularidades se hagan valer al infinito y se multipliquen, floten al azar por separado, y se busquen para juntarse, y en todo momento cambien las agrupaciones como las figuras de un mar de arena expuesto al juego del viento"[252]. Por ese motivo, esta fe le complace a "la ilustrada separación de la Iglesia y el Estado", porque no genera "espíritu", no tiene historia, porque la historia se escribe desde la "negatividad". La subjetividad que sólo se reconcilia con lo universal de la realidad y no con la vida, es una subjetividad que hace a lo universal, subjetivo, por eso nunca puede crear Estado, ni actuar "conforme a leyes", "así como tampoco su objetividad y realidad en el cuerpo de un pueblo y de una iglesia general", sino que la fe debe ser "simplemente interior, una explosión inmediata y una consecuencia de un entusiasmo particular e individual, y no la verdadera expresión, una obra de arte."[253]

---

[251] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 132. En un comentario largo a este pasaje, Wolfhart Pannenberg, comenta que Hegel también se encuentra discutiendo con Schleiermacher los *Discursos sobre la Religión*, publicados es 1799 y que Hegel seguramente estudio. Como no aparece en *Fe y Saber* referencia explícita a Schleiermacher, remito al lector a la obra de Pannenberg. *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios.* Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 277-290.

[252] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 133. Es muy actual la crítica de Hegel. Esta "fe" de corte protestante, donde sólo se cree sin razón, en la que se rechaza a la comunidad en favor de la "virtuosidad" personal, de la persecución de la salvación individual sin enfrentar la realidad social, es una fe acotada, incompleta, descarnada. Es peligrosa porque no reconoce a otras individualidades ni su dinámica en el contexto histórico, por eso puede ser violenta o indiferente.

[253] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 133.

El último capítulo del artículo esta dedicado a la filosofía de Fichte[254]. Hegel sintetiza en algunas páginas el pensamiento de Fichte, que pretende ser un eslabón entre la filosofía de Kant y su teoría de la realidad objetiva, y de Jacobi en su particular teoría de la subjetividad.

Fichte asevera, según Hegel, que la subjetividad es el punto de partida de la filosofía, pues la subjetividad es infinita, es la determinación general de las cosas por la sensación. Es a través de la realidad empírica, que el sujeto puede ponerse como Yo, ese Yo sabe entonces que hay algo fuera de sí que no es él, y lo identifica como No-Yo. Fichte intenta en esta dialéctica del Yo y del No-Yo, explicar que en esa identificación del sujeto y la determinación de lo diferente, se concreta la unidad del conocimiento humano y la totalidad de las experiencias. Sin embargo, Hegel demuestra que los límites de la teoría de Fichte están precisamente donde estuvieron los de Jacobi y Kant: en considerar al sentimiento como fundamento de lo subjetivo y la realidad objetiva como separada de la realidad subjetiva[255]. Fichte se entrampara en la superación de esos momentos, porque definirá al saber como realidad empírica y a la fe como un momento puramente subjetivo. Esta oposición no se soluciona, sino que, dice Hegel, se contrapone. A pesar de que Fichte sigue en cierta línea a Jacobi, se aleja de sus conceptos porque piensa a la realidad como un ideal, y no como el producto exclusivo de la realidad empírica. De todas formas, la filosofía de Fichte comienza con una idea de lo empírico, y lo empírico, por definición, secciona la realidad, por eso no puede superar la escisión. De ser verdad que la filosofía debe alcanzar la verdad y el conocimiento, el empirismo no ofrece una garantía, porque la filosofía debe empezar en la totalidad y no de “parte en parte”, como lo hace el empirismo[256]. Hegel ofrece una prueba de que esas limitaciones del conocimiento y de la totalidad son consistentes, con un texto del mismo Fichte, en el que asegura que fuera de lo sensible, no hay realidad posible[257]. Esta certeza del Yo le da

[254] El apartado más corto en el artículo es el dedicado a Fichte. ¿Por qué razón? Hegel publico en 1801, en la misma revista, un texto que se llama *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*, donde Hegel expone el concepto de “diferencia” como la oposición entre uno y otro filósofo. También será el lugar donde Hegel expondrá las primeras críticas a Schelling y que más tarde los separaran. Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*. Alianza, Madrid, 1989, pp. 16-32.
[255] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 135-139.
[256] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 141-142.
[257] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 143.

libertad, porque tiene segura la realidad objetiva, pero descubrirá que esta realidad que ella misma determina se opone a su idea de libertad, porque ahora se encuentra presa de sus representaciones y de sus estados anímicos. Hegel le llama a esta dialéctica la del "malvado espíritu"[258], porque el Yo carga con una falsa totalidad, en la que el Yo se descubre como un ser natural y transitorio, como es toda la realidad natural que supuestamente ha determinado.

Fichte necesita entonces un "más allá", donde la subjetividad se libere de la representación y se reconcilien fe y saber. Imposible, porque Fichte comparte con Jacobi que "lo absoluto está sólo en la fe, no en el conocimiento"[259]. Hegel recuerda que Jacobi denuncio a Fichte como un nihilista, porque dejaba su filosofía en un puro pensar, en el vacío de la representación. Sin embargo, ni Jacobi ni Fichte saben que "de Dios no sólo se predica un ser sino también pensamiento, es decir, Yo, y lo conoce como absoluta identidad de ambos"[260]. Fuera de Dios no hay fundamento ni realidad, porque en el fundamento, en la totalidad, es donde se superan los contrarios. Pero Fichte y Jacobi seguirán en la idea de que el Yo no puede conocer lo eterno, sino que se determina en oposición:

> *Una vez que esas nadas de la contraposición absoluta son decretadas sin más como realidades, todo lo que sigue depende* ***formaliter*** *de la fe, que es la expresión de la exigida identidad de los opuestos. Pero es totalmente formal para el conocimiento y para la construcción de lo práctico, pues no expresa más que esta exigencia, la pura línea de un hilo que no puede tener ninguna densidad, ninguna profundidad, ni longitud, ni anchura, que no permite más que identidades relativas, que tienen siempre tras sí esa exigencia. La subjetividad, el Yo, la pura voluntad, contrapuesta a la objetividad, se da en absoluta oposición, y no puede resolver de ningún modo la tarea de la identidad y la integración.*[261]

La subjetividad, explica Hegel, queda entonces vacía, atrapada "sobre las ruinas de los mundos", Cuando de verdad la subjetividad quiere determinarse como razón, va al "mundo suprasensible" huyendo del "mundo sensible". La tragedia se cierne sobre la persona, porque "no es". El drama es que el sujeto, en su deseo de lo absoluto, descubre que su conciencia no es libre ni natural, no es razón ni sensibilidad. Es una subjetividad indeterminada, sin identidad.

---

[258] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 144.
[259] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 147.
[260] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 148.
[261] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 151.

Un Yo que no quiere la razón, pero tampoco el absurdo. Prefiere, en todo caso, la desesperación.[262]

En su afán de encontrar unidad, la subjetividad de Fichte pasa a otro momento, en el que se habla de la libertad y su oposición a la naturaleza. Hegel dice que en este punto de considerar la naturaleza, la "teleología fichteana se opone a las otras", pero que su teleología de la libertad, es "vulgar", porque degenera como las otras en eudemonismo. Hegel presenta la idea de naturaleza y libertad de Fichte y Kant, como una continuación de la filosofía de Voltaire[263], en las que se habla con mucha "mojigatería" de la especie humana, refiriéndose con mucho pesimismo hacía ella. Desde este presupuesto pesimista, se quiere:

> *Mediante la absoluta subjetividad de la razón y su contraposición frente a la realidad, el mundo se contrapone de ahora en delante de forma absoluta a la razón, de tal manera que la finitud absoluta irracional y el mundo sensible inorgánico debe ser igual al Yo en un progreso infinito, es decir, es y permanece absoluta. Entonces la naturaleza física se muestra ya como algo irracional.*[264]

La naturaleza es "inconsciente" y los desastres naturales, o la fría crueldad de los seres vivos no racionales se oponen a la raza humana, que en su conciencia es más destructiva, porque hacen guerras, "se matan entre sí", pero pueden establecer alianzas y pactar, buscando el bien. Incluso hay hombres buenos que, a pesar de hacer las cosas mal, persiguen un fin racional que la naturaleza no puede. A este discurso de Fichte, Hegel lo tacha de simplón "mojigato" y de "sensiblería moral", porque es una visión ridícula del bien (que siempre es "frágil") y de la historia.

La parte que rescata Hegel de este discurso de Fichte, es que en esta consideración de la naturaleza hay también una teología de la "salvación" que:

> *…presenta el mal como necesario de la naturaleza finita, como unida al concepto de la misma, pero a la vez presenta para esta necesidad una salvación eterna, es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito y por tanto no realizable, sino una salvación verdaderamente real y existente, y ofrece a la naturaleza, en la medida en que la considera como finita y*

---

[262] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 154.

[263] Hegel es desalmado. Escribe: "Las filosofías de Kant y Fichte lograron este mérito con respecto a la argumentación volteriana, mérito del que acostumbran generalmente vanagloriarse los alemanes, el de reelaborar una idea francesa, devolverla mejorada, presentada en su luz propia, expuesta más minuciosamente y convertida en científica, es decir, el de quitarle de este modo la relativa verdad que todavía posee esa idea, y darle una verdad universal de la que no es capaz." Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 156.

[264] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 156.

particular, una reconciliación –cuya originaria posibilidad es lo subjetivo en la originaria semejanza de Dios, mientras que lo objetivo lo es la realidad en su eterna encarnación- reconciliación que es la identidad de esa posibilidad y esta realidad, pero mediante el espíritu como el Ser-uno de lo subjetivo con el Dios hecho hombre. De este modo el mundo es reconstruido en sí, salvado y santificado, pero de una manera completamente distinta a como lo es en el ideal del orden moral del mundo, donde los volcanes no permanecen siempre como lo que han sido hasta ahora, pues se apagarán poco a poco, los huracanes se amansarán, las enfermedades serán menos dolorosas, la atmósfera de los bosques y pantanos mejorará, etc.[265]

Esta idea de "santificación", de la posibilidad de una "paz perpetua" de los pueblos, de una naturaleza divina que responde al orden moral humano, es un "más allá" que no se realiza, sino que se opone a la reconciliación. Esta filosofía acepta la maldad como parte inmanente, porque sin contradicción y sin maldad, no existiría la libertad, "el otro absoluto", que en ella esta "todo el valor de lo humano", porque esa "libertad sólo es en la medida en que niega, y sólo puede negar en la medida en que existe aquello que ella niega."[266]

El error de Fichte es no haber identificado que en esta oposición entre naturaleza y libertad, entre maldad y necesidad, entre contingencia y absoluto, estaba la unidad de los contrarios como razón, que deviene en ella como lo real y existente. El espíritu se manifiesta en esta "destrucción" y "reconstrucción" de la identidad de lo humano, porque el concepto permanece y el "ideal vivo" trastorna en lo real generando espíritu.[267]

La filosofía de Fichte, concluye Hegel, es una división, nunca alcanza la unión entre lo subjetivo y lo objetivo, porque la libertad no se hace una con la naturaleza, el saber y la fe se enfrentan como distantes. La libertad trastorna en una subjetividad puritana, en la "buena conciencia", en el "fariseísmo", porque su acción se determina por el deber, por la "fe", pero está no es lo absoluto, aunque se pone a sí misma como tal, porque frente a ella esta la realidad múltiple, contingente. Cuando la subjetividad quiere conocer lo real objetivo, se manifiesta como absoluta desde lo sensible. Sin embargo, lo real objetivo no se puede conocer totalmente, pues lo único que aparece como "certeza",

[265] Op. Cit. *Fe y Saber*, pp. 157-158.
[266] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 158. Este tema recorrerá todos los libros de Hegel: la dialéctica de la libertad. Si el mundo ha de realizarse, será aceptando lo negativo: la libertad, la oposición, la resistencia. La libertad es una lucha, una reivindicación, una lucha a muerte por el reconocimiento y un devenir en la historia. Es por eso que la naturaleza no ha negado a los hombres la "discordia".
[267] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 159.

permanece en el sujeto. El sujeto no acepta la contingencia, tampoco cree que en la "fe" se alcance la totalidad porque la experiencia de lo absoluto es parcial, es así que la idea de razón es sólo un entendimiento, una reflexión, como en Kant y Jacobi.

El apartado de Fichte y el artículo terminan con esta meditación de Hegel:

> *Pero el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (es lo que se halla expresado, por así decirlo, empíricamente en las palabras de Pascal: <<la naturaleza es tal que señala en todas partes un Dios perdido tanto en el interior como fuera del hombre>>). De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o el viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad*.[268]

Hegel propone que la dialéctica de la finitud y la infinitud es sólo un momento en la conciencia histórica. Se vive "la muerte de Dios" en la época moderna, porque no ha sido capaz la filosofía de reconciliar los opuestos, abriendo un abismo (*Kluft*) que hace doloroso el transitar. Es un "viernes santo especulativo", un instante en el devenir histórico que tenía razones fundadas para no creer, para desalojar la fe, para el "ateísmo". Hegel insiste en que es un instante, la filosofía debe "restablecer" la idea de "la libertad absoluta", no como momento negativo, sino como una verdadera resurrección de "la suprema totalidad" y desde "su más profundo fundamento". Este es el papel de la filosofía, trascender a los filósofos "dogmáticos", reconociendo en ellos lo valioso, pero superando su momento histórico para la construcción de una idea de Razón más completa e incluyente. El "Dios ha muerto" de Hegel es pura transitoriedad, ejemplo de la modernidad que ha desechado lo absoluto como momento y no ha logrado más que una

> *…cruel disección, que no deja al hombre completo, y por un abstraer violento, que no posee ninguna verdad, en particular ninguna verdad práctica, y una*

[268] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 164.

semejante abstracción es concebida como un doloroso corte de una parte esencial de la completitud del todo.[269]

El hombre esta seccionado, pero la filosofía debe recuperar esos momentos, tanto fe y saber, en la unidad de la Razón. Hegel propone salir del desgarramiento a partir de una idea nueva de Razón, en la que el "concepto" (*Begriff*) será el mediador entre subjetivo y objetivo.

En 1803, Schelling que es amigo y protector de Hegel, debe salir de Jena por un conflicto amoroso[270]. Las revistas se acaban y Hegel vive apretadamente de la herencia de su padre y de los pocos cursos que da en la Universidad de Jena como profesor extraordinario. En el verano de ese año, 1803, prepara un curso de un "Sistema de Filosofía Especulativa" que tendrá tres partes: Lógica y Metafísica; Filosofía de la Naturaleza y, finalmente, Filosofía del Espíritu. Tiene 14 alumnos. Al siguiente año, 1804, repite el curso ya con 30 alumnos. El curso es sobre "Filosofía de la Naturaleza"[271]. Para 1805, Hegel repite el curso y ahora lo titula "Filosofía Real" (*Realphilosophie*). Llega el verano de 1806, pero el ejército de Napoleón impide que Hegel concluya su curso. Es Octubre de 1806. Hegel se esconde en casa de un alumno, Gabler, y cuando el ejército

---

[269] Op. Cit. *Fe y Saber*, p. 63.

[270] Op. Cit. Pinkard, pp. 111-113. Pinkard cuenta que Schelling tuvo un tórrido romance con la esposa de Schlegel (Caroline Schlegel), el famoso poeta y filósofo, lo que causo un escándalo y obligo a Schelling a abandonar su cátedra en la Universidad de Jena. Si el lector quiere enterarse de la historia completa, así como de la opinión de Goethe y Schiller de Caroline Schlegel, puede consultar la bibliografía. También puede verse Op. Cit. *Hegel*, Kaufmann, pp. 103-110. Kaufmann relata con lujo de detalle lo ocurrido con Hegel desde 1803, cuando Schelling abandona Jena, hasta la publicación de la *Fenomenología*… En ese tiempo, Hegel embarazo a una joven con la que tuvo un hijo ilegítimo, lo que apresuro la publicación de la *Fenomenología*..., ya que Hegel necesitaba dinero. En ese tiempo, también dedico tiempo a preparar sus cursos, pues al haber desaparecido las revistas que publicaba con Schelling, sólo le quedo trabajo como profesor y el poco dinero que le restaba de la herencia de su padre, que lo animo a abandonar las clases particulares y a lanzarse a la vida académica. Del mismo modo, recomiendo la introducción y traducción de José María Ripalda de la *Filosofía Real*. Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. xliii-lx. Ripalda señala cómo se concibió la *Filosofía Real*, el proceso de las clases y por qué nunca la publicó Hegel, debido a que siempre estuvo en redacción.

[271] Se ha insistido mucho sobre lo que verdaderamente interesaba a la época la "Filosofía de la Naturaleza". El tema era tratado porque en realidad la Universidad de Jena estaba en una crisis política y después académica. Jena había expulsado en 1799 a Fichte, por la acusación de ateísmo. Un año después, Schelling es recibido, con apenas 23 años, como profesor titular. Para no meterse en problemas, sigue una línea sobre la que Goethe también había escrito, que era la "Filosofía de la Naturaleza", donde se habla sobre disciplinas de las ciencias naturales (biología, física, química, etc.), y que no implicaba mayor compromiso político ni religioso, en un ambiente conflictivo y conservador, como era el de la Universidad de Jena. Hegel, que sufre de la huida de Schelling, que no es profesor titular de la Universidad y con problemas monetarios, mejor trata temas no conflictivos. Es verdad que en eso encontró Hegel una manera de desarrollar ideas que luego le servirán al sistema de la *Lógica* y la *Fenomenología*…, pero dado el contexto político y social, no parece que fuera su interés primordial.

napoleónico ocupa y saquea la ciudad, Hegel se encuentra en la pobreza total. El ejército de Napoleón avanza sobre Auerstädt, Érfurt y después Berlín, obligando a la familia del rey, Federico Guillermo III de Prusia, a exiliarse.

¿Qué concepto de Dios se externa en estos cursos de la *Filosofía Real*? Falta un año para que Hegel publique la *Fenomenología…*, pero los rastros de los artículos publicados y de los *Escritos de Juventud*, se ven ya claramente en esos escritos para clase. Hegel culmino su sistema. La *Filosofía Real* contiene lo que Hegel trabajará en el futuro en la *Lógica*, en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*, sus grandes obras.

La *Filosofía Real* se divide en dos secciones: *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*. En la primera parte, expone su conocimiento sobre temas de la ciencia natural: física, química, biología, etc. El texto es complejo porque esta condensado y ya Hegel maduró por completo su método dialéctico.

La segunda parte está dedicada a la *Filosofía del Espíritu*, ahí Hegel se extiende en temas que ha tocado en ocasiones anteriores, pero que le dan el material suficiente para estructurar su propio pensamiento. Encontramos la dialéctica del Amo y el Esclavo[272], la creación de la ley y la crítica a las teorías del contractualismo[273].

Los apuntes terminan en el capítulo III titulado "Constitución". Hegel revisa la manera en que se piensa y realiza la ley, la dialéctica de la justicia y el reconocimiento del individuo y la lucha por su libertad. También somete a juicio la forma del estado y su consolidación[274]. Con el subtítulo "Arte, Religión y Ciencia"[275] Hegel finaliza.

Hegel presenta el arte como una manera de expresión "intuitiva" del Espíritu. Es un momento de "reconocimiento" del Espíritu, es una aproximación a la reconciliación total, porque el Espíritu tiene "la intuición de *sí* en cuanto *sí*". Sin

---

[272] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 174-181. El capítulo comienza con la construcción de la identidad del sujeto. En esa lucha por la constitución del individuo en su sociedad, la lucha por el reconocimiento es sólo un momento. Hegel rescata esta idea para la explicación de la historia en la *Fenomenología…*

[273] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 182-206. Hegel la llama *Espíritu Real* y es la manera en la que los pueblos organizan su gobierno, su economía y el trabajo. Es muy interesante, porque aquí Hegel vierte sus primeras observaciones a la economía inglesa y pone las bases de lo que será después, en la *Filosofía del Derecho*, la Sociedad Civil. Se puede ver con detalle esta discusión, en el texto de Jürgen Habermas, *Ciencia y Técnica como "Ideología"*. Rei, México, 1996, pp.11- 51

[274] Op. Cit. *Filosofía Real*, pp. 207-225.

[275] Op. Cit. *Filosofía Real*, pp. 207-234. Se observa la coincidencia con la *Fenomenología del Espíritu* que termina de la misma forma.

embargo, Hegel considera que dicha expresión es parcial, porque el arte es una manifestación objetual, una manera de llenar el contenido y de expresar externamente su forma. El arte, entonces, está cierto de sí mismo, porque su certeza depende del contenido objetual externo, del arte como exteriorización del Espíritu. En ese reconocimiento del contenido del espíritu, el arte sabe que sólo es una representación y que lo material del arte, su ser objeto, es una parte de la certeza, pero que lo material como contenido es una parte de la vida total del Espíritu. Al pensarse a sí mismo, el arte sabe que el contenido sólo sujeta la forma del Espíritu, que el contenido no puede estar "vivo" sin la "forma", por lo que la captación del Espíritu en el contenido aparece como finita y la "forma" es ahora infinita.

> *El arte es inmediatamente la **forma** que prescinde del contenido y se podría derramar sobre cualquiera, haciéndolo acceder, como infinito, a la **intuición**; que hace brotar su vida **interior** o su Espíritu, convirtiéndolo, como Espíritu, en objeto. Oscila entre la figura y el puro yo de ella, es decir entre la plástica y la música. Esta última es el puro oír, su configuración la mera existencia de un sonar evanescente, y la melodía del movimiento, que procede sometida a la armonía –el círculo de la tonalidad-, es movimiento sin figuración; la danza de este mismo movimiento es una explanación impalpable, pertenece al tiempo. El otro extremo, la plástica, es la representación estática de lo divino. Entre ambos se encuentra la pintura, lo plástico asume en sí el **color**, e, implícitamente, lo subjetivo en la forma de la sensación; **mientras que** la **poesía** es lo plástico como representación de la figura en lo musical, cuyo sonar, ampliado a lenguaje, tiene en sí un contenido.*[276]

Al unirse forma y contenido, el arte es absoluto, una expresión acabada del infinito, la belleza misma.

Hegel recuerda que como el arte es emanado de la "imaginación", es decir, un producto del ser humano para el ser humano (una expresión que "**sólo** vale" del "Espíritu mismo") no puede afirmarse que la naturaleza haga arte o que la imitación de la naturaleza sea arte. Para ser una expresión auténtica, el arte debe comunicar ideas y también intuiciones. Es una "intuición mental" y al mismo tiempo, "sensual", una aproximación a lo "divino" y una insinuación "suave" de un "significado". Pero en esta insinuación y en este devenir "alegoría", el arte se encuentra en una contradicción: se desprende de su figura y por lo tanto, de su contenido objetual, "en cuyo caso desaparece como individualidad"; o es pura forma y no alcanza a expresarse totalmente.

[276] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 226.

Hegel concluye que a causa de que el arte tiene como "elemento" a la intuición, el Espíritu no puede devenir totalidad, sino parcialidad limitada. El arte no supera su momento de realización en la intuición y como no tiene mediación queda "oculto" bajo ella "el horror". La belleza es sólo una forma, es "la ilusión de una vitalidad absoluta" que no se expresa fuera de sí, sino que sólo es para sí misma:

> *Este medio de la finitud, la intuición, no puede captar lo infinito, su infinitud es meramente* ***intendida****. Este dios estatua, este mundo del canto, que abarca* ***respectivamente*** *cielo y tierra, las esencias generales en mítica forma individual y las singulares, la conciencia de sí, son representación* ***intendida****, no* ***verdadera****, carece****n*** *de necesidad, de la figura del* ***pensamiento****. La belleza, en vez de explanar la verdad, es el velo que la cubre.*[277]

La barrera de la intuición impide que el arte supere sus contradicciones, pero en la belleza hay un momento fundamental para el Espíritu: la conciencia inmediata. Esta conciencia inmediata debe ser superada en otro momento del Espíritu, donde lo inmediato encuentre su mediación como pensamiento. Ese otro momento de superación es la religión.

La religión es la expresión del Espíritu hecha pensamiento. Las sociedades conocen la belleza como expresión fundamental de su cultura, su arte representa una manera de acercarse a la comprensión de sí mismos. Hegel dice entonces que estas culturas, estos "singulares", saben al Espíritu absoluto como uno, pero no como expresión total, sino sólo como un "movimiento del todo". La belleza permite que los pueblos sean "autoconscientes", es así que son Espíritu absoluto, pero un Espíritu absoluto que sólo se sabe a sí mismo, no como expresión general, sino como inmediatez. Es por eso que:

> *1°) En el arte este sí mismo singular es sólo un particular, el artista; el placer de los otros es la contemplación anónima, general de la belleza; 2°) el arte se presenta en calidad de contenido singular; de ahí su inmediatez como existencia, igual a la de sí mismo separado de la* ***belleza*** *–****que es*** *la unidad entre la individualidad y la generalidad o entre el sí mismo y su existencia general-.*[278]

---

[277] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 227. Heidegger discutirá con Hegel este punto que también aparece en las *Lecciones de Estética*: ¿el arte oculta a la verdad con un velo? La tesis de Heidegger, usando a Nietzsche, es que todo lo contrario: el arte "desoculta al Ser". Puede leerse el famoso ensayo de Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte*, que se encuentra en el libro, *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid, 1995.

[278] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 228.

Como el arte no tiene mediación sino que permanece en la inmediatez, es por esta razón que la religión aparece como mediación generadora. En la religión, la expresión de la belleza se "hace objeto absolutamente general, esencia de toda naturaleza, ser y hacer." Ya no en el arte, más bien en la religión es donde el particular y las sociedades encontraran el contenido de su ser, reconocerán que "*Dios es la profundidad del Espíritu cierto de sí mismo*, con lo que es el sí mismo de todos". En la religión los pueblos estructuran su identidad. En el Espíritu del arte encuentran la expresión sensible, pero en la religión y en Dios, la unidad de sus diferencias. Hegel explica así, por primera vez en su obra, la compleja aparición del Cristianismo en la Historia de la humanidad. Las otras religiones tienen dioses con rostro, expresados en el arte, en la sensibilidad, identificados con la naturaleza. Estos dioses son potencias que expresan una identidad, pero una identidad limitada por la sensibilidad. El Cristianismo despojará de este factor sensible a Dios: Dios será expresión del Espíritu, no determinación sensible, sino una idea que en su realidad histórica deviene concepto. Esa es la dialéctica teológica de Cristo: es Dios que se hace un hombre común, mortal, pero que al morir permanece como concepto en la historia entre sus discípulos.

> ***Éste*** *es la esencia, el puro pensamiento;* ***pero, despojado de esta abstracción, Dios es sí mismo real****, es un* ***hombre****, con una* ***existencia espacial y temporal corriente; y todos los singulares son este singular, la naturaleza divina no es distinta de la humana****. Todas las* ***otras religiones*** *son* ***imperfectas****: o sólo* ***son religiones de la*** *esencia –el terrible poder de la naturaleza, ante el que el sí mismo no es nada- o son la bella religión, la mítica, un juego indigno de la esencia, sin* ***solidez*** *ni* ***profundidad****,* ***o cuya profundidad es el ignoto destino****.* ***La religión absoluta, en cambio, es la emergencia a la luz de lo profundo****, profundidad que es el yo, que es el concepto, el puro poder absoluto.*[279]

El Cristianismo se opone a las otras religiones porque carecen de profundidad, porque sólo son religiones de la pura "esencia" (los judíos) o de la "bella religión" o "la mítica" (los griegos) que aceptan "el ignoto destino". Esta oposición es un factor de cambio y un motor en la historia: los creyentes se consideran a sí mismos uno con la naturaleza divina, participan de lo divino y se organizan para configurar una Iglesia, una comunidad de creyentes. Hegel recuerda que en esta organización de los fieles, el Espíritu "está reconciliado

[279] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 228. En las siguientes reflexiones, Hegel seguirá una línea de explicación histórica de la Iglesia Cristiana, desde los discípulos de Cristo hasta Constantino, donde Iglesia y Estado serán una, a pesar de haberse opuesto al principio.

con su mundo", porque ahora se trata de que esta Iglesia lleve el concepto de un Dios que hace iguales a todos, para que el singular tenga "un fin", aunque su existencia este "limitada". Esta manera de concebir la salvación de la singularidad de la persona, es posible sólo si la persona renuncia a sí misma en favor de "hacer algo por lo general". Si la persona trasciende en su "acción moral", porque declinó su singularidad en apoyo a la comunidad, entonces, su actuar está "por encima del estamento" y por ello, permanece.

Sin embargo, en la construcción de la Iglesia, el creyente encuentra una oposición: el gobierno. El gobierno es la unidad de las esencias en la realidad, se muestra como un "absoluto sí mismo", porque incluye lo múltiple[280]. Existen ahora en la conciencia del creyente dos realidades que no se concilian: el gobierno y la Iglesia. En esa contradicción, la religión cree "que el individuo es igual al monarca, es el saber de sí como Espíritu, ante Dios vale igual que cualquier otro." A esta indistinción de las jerarquías y de las diferencias sociales, se presupone un momento de enajenación de la realidad en la conciencia de la Iglesia y del creyente, una enajenación "de todo su mundo existente" ya que a la religión lo político, lo económico y lo social no le interesan, pues sólo son realidades transitorias. Y:

> *…de este modo ambos reinos, el de la realidad y el del cielo siguen estando fuera el uno del otro. Más allá de este mundo el Espíritu sólo está reconciliado consigo, no en su **presente**. Si está satisfecho en **éste**, entonces no es el Espíritu que se eleva por encima de su existencia, y en ella tiene que ser sacudido –como ocurre en la guerra y la calamidad-, para que **huya de la existencia al pensamiento**; pero se trata de **una nostalgia del cielo y también una nostalgia de la tierra; aquella es el** '**pis aller**' **(peor de los casos)**[281]*

La idea de Hegel es que el Cristianismo pretende resolver esta división entre gobierno e Iglesia, porque si ha de manifestarse como unidad absoluta, no pueden existir esos opuestos. Si se piensa que esos opuestos están resueltos por el puro creer en ese Dios abstracto, sin el presente y sus circunstancias, entonces, ese no es el Espíritu. Antes de exponer cómo la religión resuelve esta diferencia, Hegel reconoce al Cristianismo que ha transitado de la

[280] Hegel piensa en Roma. Recordemos que Roma permitía las diferentes expresiones religiosas y en ocasiones, toleraba y podía incluir en su panteón a divinidades extranjeras. Léase *Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo*. Siglo XXI, México, 1979, pp. 223-356. O también, *Historia del Derecho Romano y de los Derechos Neorromanistas, (desde los orígenes, hasta la alta edad media)*, Beatriz Bernal y José de Jesús Ledesma, Porrúa, México, 2004, pp. 59-239.

[281] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 229.

representación sensible de los dioses, al Dios pensamiento, en el que "la esencia y el ser son lo mismo". Esta transición ha sido posible porque:

> *…**Dios, la absoluta esencia trascendente, se ha hecho hombre** –este hombre **real**-; pero asimismo que esta realidad, superándose, se ha convertido en pasada, y ese Dios que es realidad y realidad superada, es decir, general, es el Espíritu de la comunidad; **Dios es el Espíritu: tal es el contenido de esta** religión y el objeto de esta conciencia…*[282]

Pero en esta unidad en que "Dios es el Espíritu", Hegel nos dice que no hay distinción entre "Esencia Eterna, Hijo y Espíritu", sino que se muestran como uno, es la "indistinción del ser inmediato". Cuando la "Esencia Eterna", Dios, se vuelve otro, es decir, humano, "Hijo", una persona de carne y hueso, se hace mundo, y el mundo aparece como lo negativo, como "el mal". Dios se hace hombre, pero como hombre, es pura negatividad, no positividad que manifiesta el orden de lo natural, sino que invierte el papel. ¿Por qué? Porque en su naturaleza humana es mortal, lo divino se hace naturaleza y es ahí donde se "ha esfumado toda trascendencia". El sacrificio de Dios es efectivo desde que deviene como naturaleza, como mortalidad. Para superar este momento, la divinidad deviene generalidad. ¿Cómo? Al convertir su ser particular en la generalidad de la comunidad. Su ser natural no permanece, así que para trascender la naturaleza, debe convertirse en una representación que sobreviva en el Espíritu de la comunidad. La representación para superar el "mal" de la muerte de lo divino en la conciencia de la comunidad, es el Culto, donde "**cada uno** consume el cuerpo y la sangre que se *sacrifica* a diario en su comunidad y se convierte en este sí *mismo* singular."[283] Esta conciencia de la divinidad dentro de cada uno, permite que yo me identifique con los demás. Ya no soy un particular, sino que pertenezco a una comunidad que se identifica en la representación del Culto. Hegel llama a esta comunidad "Iglesia", que se une por la fe y la representación. El Cristianismo, sin embargo, tiene una limitación: considera que esta representación y su fe, sólo lo unen con un reino fuera de este mundo, lejos, donde no es concepto, ni maldad, en la que no hay inmediatez:

---

[282] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 229.

[283] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 230. Esta explicación del Culto Cristiano de la eucaristía tiene, como puede verse, muchos niveles de explicación: sociológico, filosófico, teológico, antropológico. Hegel no quiere dejar cerrada la posibilidad de pensarlo desde diversas perspectivas, pero no ahonda más allá. Su interés es más filosófico.

> *Todo tiene la forma de la representación, del más allá, sin concepto, sin necesidad, un suceso, un acaso. Cierto, el Verbo es eterno designio y voluntad de Dios; pero sólo de palabra, sin que haya comprensión; no hay concepto, sí mismo.*[284]

La Iglesia se opone entonces al Estado, porque en su ser natural, la comunidad de creyentes no considera tener su verdadero reino en este mundo, sino fuera de el. Es así que:

> *…el hombre vive en dos mundos; en uno tiene* ***su realidad perecedera****, su naturalidad, su sacrificio, su caducidad; en el otro tiene absoluta conservación, se sabe* ***esencia*** *absoluta. Muere a la realidad sabiéndolo y queriéndolo, para conseguir lo eterno,* ***lo irreal, la vida en el pensamiento –el sí mismo general-.***[285]

La comunidad que reconoce la esencia de Dios dentro de sí, que piensa que su salvación es posible como Espíritu y que sólo puede salvarse en el Espíritu por la comunidad, por el pueblo, es lo mismo que el Estado. El problema radica en que la Iglesia quiere introducir "*en la tierra lo eterno, el reino de los cielos como tal, es decir, contra la realidad del estado*", y es así que cae en el "*fanatismo*". Hegel aboga porque la Iglesia no puede ser gobierno y el gobierno no puede ser Iglesia: sus realidades están apartadas, porque el gobierno exige del creyente, que demuestre en la acción si es válida. En cambio, la religión tiene su certeza dentro de sí misma, en la fe. Para el creyente de la comunidad, "todo lo externo es de suyo inseguro e inestable" y sólo encuentra en "el individuo" la "completa garantía". Es decir, el creyente sólo sabe de su fe y salvación como pensamiento, no como "intelección". La crítica de Hegel es contundente: una religión fanática es la que mezcla realidad y fe, teniendo dos ámbitos de relación diferentes.

La religión carece entonces, en esta separación del estado, de una realidad externa, de la determinación de su voluntad. Es así que el estado aparece por encima de la religión, porque su expresión no es puro pensamiento, sino una superación de la realidad. Al servirse el estado de la religión, o al devenir la religión estado, puede ocurrir que:

> *O está abandonado al fanatismo y perdido o, en cambio, sería un régimen clerical, que no exige la enajenación del hacer y existir ni del pensamiento determinado sino de la voluntad como tal y además de la existencia como tal y,*

[284] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 231.
[285] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 231.

por cierto, no frente a lo general, reconocido, sino frente a una voluntad singular como tal.[286]

No es conveniente, por tanto, que se unan, sino que permanezcan indistintos. La religión, entonces, no alcanza a superar su momento, no es más que "autorrepresentación del Espíritu", una "veracidad" sin "evidencia", sin contenido. Por lo tanto, el hombre "cae a la tierra y sólo con la imaginación encuentra en ella lo religioso."

En su búsqueda de la verdad, el Espíritu encontrara la evidencia en la Filosofía. Hegel pone a la filosofía como una "*ciencia* absoluta", porque su saber es inmediato en cuanto a su certeza de sí mismo y también es mediato, en su ser "concepto". Es así que el ser humano tiene en la Filosofía su ser para sí como Espíritu, espíritu que es inmediato, porque es saber de sí mismo, pero además es concepto, y en él existe la "esencia reconciliada", en la que "cada uno se toma su ser-para-sí mediante la propia enajenación y sacrificio."

La Filosofía, entonces, será saber absoluto, conciencia absoluta en el proceso de la historia y de las determinaciones. Una reconciliación que no es posible desde el arte y la religión, pero que en sus búsquedas, el arte y la religión le dan a la Filosofía el contenido de su reflexión para conocerse a sí misma. Hegel introduce la historia como concepto. La dialéctica de la Historia es una búsqueda en la que el sujeto comienza explorándose y concluye dentro de sí mismo esa exploración, consciente de que la construcción de esa historia es suya y de los demás. La historia entonces se hace presente y futuro, un sentido total:

*En la filosofía se trata del **yo** como tal, que es saber del Espíritu absoluto, en sí mismo en el concepto como un **esto** que es general. Aquí no se trata de **otra** naturaleza, de la unidad **sin presencia**, de una reconciliación cuyo disfrute y existencia está más allá y en el futuro, sino de **aquí**: **aquí** CONOCE el yo el Absoluto; conoce, **comprende**, no es otro **sino inmediato**, es **este** sí mismo. El yo es este enlace inseparable entre lo singular y lo general –y entre la singularidad, como lo general de toda la naturaleza, y lo general de toda **esencialidad**, de todo **pensamiento**.- La **inmediatez** del Espíritu es el Espíritu del pueblo, o él como Espíritu absoluto **que es**. La religión es el Espíritu pensante, pero que no se piensa a sí **mismo** y por tanto no es la igualdad consigo mismo, la inmediatez.*[287]

Es por ello que la religión sólo es una inmediata manifestación del Espíritu, la expresión completa del Espíritu, su manifestación absoluta sólo es posible en la

[286] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 232.
[287] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 233.

filosofía, que es “inmediatez restablecida”, una “forma de la mediación” del “concepto”, es un “Espíritu que se sabe sin más, y **este Espíritu** es *conciencia*, *inmediata* conciencia sensible, que es otra en forma de ente, que está dividida en *la naturaleza y saber de sí.*” La filosofía entonces crea su obra de arte en “el universo que es” y en “la historia universal”. El sujeto, los pueblos, la comunidad, el estado, devienen Espíritu absoluto. Sólo que esta conciencia de ser Espíritu comienza en el sujeto, en el hombre normal, con su sentido común que vuelve a él mismo, transformado en conciencia histórica, en saber absoluto, en filosofía, en ciencia. Este tema será el inicio de la *Fenomenología*: el sujeto que se hace sustancia, es decir, concepto que en su dialéctica, en la unidad de los contrarios, en sus negaciones, trastorna Espíritu absoluto. El recorrido del ser humano por su conciencia inmediata hasta el arte, la religión y finalmente la ciencia, la filosofía, serán la escritura del Espíritu como historia, como absoluto. El ser humano ha conseguido, en el recorrido de la conciencia, saber que es él quien escribe la historia.

> *De este modo la filosofía es hombre a secas; y tal como es el punto hombre, así es el mundo; y como éste es aquél. Ambos se crean de una sola vez. ¿Qué ha habido antes de ese tiempo? Lo distinto del **tiempo**; no otro **tiempo** sino la eternidad, el pensamiento del tiempo. Con esto queda superada la pregunta, pues se refiere a **otro tiempo**; pero entonces la eternidad misma está en el tiempo, es un antes del tiempo, o sea pasado de ella misma, ha **sido**, absolutamente sido, no **es**. El **tiempo** es el puro concepto, el vacío **sí mismo** intuido en su movimiento, como el espacio en su quietud. Antes, con anterioridad al tiempo lleno, no hay tiempo en absoluto. Su contenido es lo real de vuelta en sí a partir del tiempo vacío; la intuición de lo real por sí mismo es el tiempo, lo inobjetual. Pero cuando hablamos de un **antes** del mundo, **nos estamos refiriendo a un** tiempo vacío, al pensamiento del tiempo, a lo que precisamente piensa, lo reflexionado en sí. <Es preciso trascender este tiempo, todo período; pero en el pensamiento del tiempo. Lo otro es la mala infinitud, que no alcanza nunca el término al que se dirige>.*[288]

El ser humano construye la historia en todo tiempo, pero sólo es conciencia de esa historia cuando no es “vacío”, es decir, cuando la historia es sólo pasado, sin presente y sin futuro. El tiempo, es todos los tiempos en el presente de la conciencia del ser humano. De otro modo, se dirige a la “mala infinitud”, esa donde no se reconcilian los contrarios. Hegel despunta ya su propio sistema, su pensamiento como una construcción desde el concepto. El concepto será Espíritu en movimiento, devenir en la historia, lucha de contrarios y conciliación

[288] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 233. Hegel recuerda una crítica que hace a Jacobi de la pésima interpretación de Spinoza sobre la “mala infinitud”. También, la misma crítica la repetirá para Schelling, pero lo veremos en el siguiente apartado.

superada (*aufheben*). El concepto es la mediación negativa, que permite al Espíritu pasar los momentos necesarios en la superación y en la contradicción.

> *Esta división es la creación **eterna**, es decir, la creación del **concepto** del Espíritu, esta sustancia del concepto que se sustenta a sí y a su contrario. El universo está así inmediatamente libre del Espíritu; pero tiene que volver a él o, mejor dicho, el **hacer**, ese movimiento, es del Espíritu; él tiene que producirse la unidad, también en forma de inmediatez, él es la **historia universal**. En ésta se supera el que la naturaleza y el Espíritu sean una **esencia** sólo **implícita**; el Espíritu se convierte en el saber de ellos.*[289]

Con esta reflexión sobre el papel de la historia universal en la dialéctica de la conciencia, el Espíritu como movimiento del concepto y la naturaleza que se supera en el Espíritu, concluye Hegel sus cursos.

La idea de Dios entonces será concepto, un momento de la historia de la conciencia que consolida al Espíritu como lo que es: esencia, pensamiento, absoluto, sustancia. Sin este deseo de infinitud, la conciencia no saldría de su inmediatez, de la certeza sensible, del empirismo vulgar. La verdad se encuentra en la dialéctica del concepto, en que el Espíritu deviene hombre. Dios se transforma en concepto, porque al superar la idea de lo infinito como algo separado de lo finito, la conciencia del ser humano en busca de la verdad, reconoce que no hay tal división, sino que la construcción de la historia y la oposición de los contrarios, van uniendo, en algún momento, lo finito y lo infinito, lo absoluto y lo inmediato, el sujeto con la sustancia.

Al final, el sujeto y los pueblos, identifican en la historia universal, la dialéctica del Espíritu que se hace en el concepto, es decir, que el ser humano es el constructor y el fin último de la sustancia, de Dios, del Espíritu, de la cultura. La filosofía es la materia que ayuda a entender, a comprender el movimiento de los contrarios en el pasar del tiempo y en el entendimiento del presente.

6.2 Ideas principales de los *Escritos de Juventud*, *Fe y Saber* y la *Filosofía Real*, que aparecen en la *Fenomenología del Espíritu*

En este último punto queremos hacer el tránsito (*Übergang*) de la idea de Dios del Hegel de Juventud, al de la *Fenomenología del Espíritu*. Pero antes haremos un rescate de los temas que pasarán íntegros de la juventud a la

[289] Op. Cit. *Filosofía Real*, p. 234. En una nota a pie de página, Hegel comenta: “el hombre no se convierte en dueño de la naturaleza hasta que llega a serlo de sí mismo. La naturaleza es implícitamente devenir Espíritu; para que eso implícito cobre existencia, el Espíritu tiene que comprenderse a sí mismo.”

Fenomenología. El primero de ellos es la distinción entre lo divino (absoluto) y lo subjetivo (negación); el concepto como proceso y la idea de historia.

Como dijimos más arriba, Hegel no abandonará tres puntos esenciales: la distinción divino-sujeto, la idea de proceso-concepto y la dimensión histórica. Hegel profundizó en el estudio de Spinoza y le sirvió como punto de partida para escribir la *Fenomenología*[290]. Con Spinoza, Hegel cambiará ahora el concepto de divino o absoluto, por el de sustancia. Para dinamizar la relación entre sustancia y sujeto, Hegel agrega la idea de que lo sustancial puede ser conocido como proceso del concepto. Hegel la llamará "la lógica del concepto" y con esto, la sustancia puede ser conocida a través de la historia, a pesar de sus contradicciones. Esto representa la diferencia que hay entre Schelling y Hegel. Para Schelling, hay algo en la escisión entre lo humano y lo divino que no puede resolverse en el concepto, y la llama *Kluft* (abismo o sima). Schelling había escrito para 1804 un famoso ensayo conocido como *Filosofía y Religión*. En ese ensayo, Schelling trata de hacer un análisis crítico de las posturas de Fichte y de Eschenmayer sobre la idea de lo Absoluto y la determinación de Dios. Schelling concluye que las tesis de Eschenmayer y Fichte no se sostienen porque no identifican lo Finito de lo Infinito. En Fichte, por ejemplo, el Yo se pone como absoluto, pero lo que se encuentra fuera del Yo, es determinado como finito. La dialéctica no se resuelve. Para Eschenmayer, en cambio, la finitud y la infinitud son "simples modificaciones de la eternidad"[291]. Schelling se apoya de Spinoza y considera que Dios debe ser fundamento absoluto que permita la realización de la libertad, la felicidad y la moral, de tal manera que no haya contradicción entre sujeto y absoluto. Hegel le criticara esta primera idea a Schelling en la *Fenomenología*…, considerando que ese fundamento es la realidad donde "todos los gatos son pardos". Schelling, en otro ensayo de 1813, titulado *Búsqueda sobre la Naturaleza de la Libertad Humana*, reconoce que hay indistinción entre sujeto y absoluto, por eso es que en el texto quiere resolver esta dicotomía, preguntándose por el origen de la libertad. El ensayo es más bien de corte teológico, y la tesis de Schelling es que Dios es fundamento único, pero que las criaturas, en la realización de su

[290] Véanse las cartas que se escriben Hegel, Schelling y Hölderlin, donde hay referencias a la lectura de Spinoza y la interpretación de Fichte, Op. Cit., *Escritos de Juventud*, p. 49 ss.
[291] Schelling, *Essais*, Montaigne, Paris, 1936, p. 189. La traducción al español es mía.

libertad, se han separado del fundamento original, es decir, de Dios. Es así que el Mal se ha introducido al mundo, y "se ha separado totalmente del Bien"[292]. Sin embargo, Schelling nunca dio el paso definitivo para considerar a la Libertad como fundamento de la creación y a la conciencia de la historia en el ser humano, como realización de la moralidad[293]. En cambio, Hegel tenía clara esa distinción y Schelling no podía responder a la pregunta, ¿cómo puede lo finito venir de lo infinito? La respuesta en Schelling es que existe, necesariamente, una distinción, un abismo entre uno y otro que no se resuelve. Hegel se distanciara de Schelling en este punto, porque en Hegel la realización de la sustancia está en el proceso del concepto, hablara de la *Übergang*, es decir, del tránsito entre lo sustancial y lo subjetivo, como espíritu[294].

La *Fenomenología* abre su investigación con la propuesta del desarrollo del concepto y la de sustancia-sujeto[295], como verdad realizable en la historia, idea que ya estaba en germen en los *Escritos* y que se desarrolla en *Fe y Saber* y la *Filosofía Real*. La diferencia entre sustancia y sujeto, se reescribirá ahora como la Conciencia Desventurada[296], pero agregará Hegel que es un momento en el desarrollo de su historia y de su encuentro con el Espíritu, por eso al buscar el absoluto, la conciencia deviene como Razón, otro momento del Espíritu. Esta explicación tiene sentido en *Fe y Saber* y en la *Filosofía Real*.

El concepto de Dios será ahora Espíritu absoluto realizándose en la historia, en la conciencia del sujeto y su devenir. Toda la *Fenomenología*, según Hegel, esta atravesada por la "conciencia de la *esencia absoluta*", que quiere ser "autoconciencia del espíritu"[297].

El lector podrá darse cuenta que dichas ideas ya están en los *Escritos de Juventud*, en el ensayo de *Fe y Saber* y en los cursos que impartió Hegel en los

---

[292] Ibid., p. 291.
[293] Lease, Op. Cit., Pannenberg, pp. 262-264.
[294] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, 1998, p. 12. En adelante se citará sólo la página y las iníciales de la obra: FE. Op. Cit., Pannenberg, pp. 293-294, ahí leemos: "Hegel se distingue ahora de Schelling por renunciar a llegar a lo absoluto de un solo salto –con un <<entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo>>-, abandonando la oposición sujeto y objeto, de lo real y lo ideal, inherente a la finitud. Para él, lo absoluto, presente ya en lo infinito como tal y, por tanto, co-puesto por esa misma <<finitud>>, está, bien al contrario, determinado por lo finito, en el que se manifiesta como la unidad que se mantiene en la contradicción."
[295] FE, p. 15.
[296] FE, p. 128.
[297] FE, p. 395.

años más difíciles de la ocupación francesa a Alemania. Puede verse también el interés de Hegel por reconciliar, por superar las contradicciones y comprenderlas en el conjunto de la historia. La filosofía tiene como objetivo, precisamente, entender el conjunto y ofrecer soluciones en el presente, conociendo e identificando como propio, el pasado.

Hegel ya tiene un sistema para 1806. La *Fenomenología*…, es el resultado de este proceso complejo de profundización en las ideas que ya venían desde los *Escritos de Juventud*, en especial, la construcción del concepto de Espíritu.

Conclusión

Las ideas que están en los Escritos de Juventud, empiezan a tener un desarrollo en los ensayos de Hegel cuando fue a vivir a Jena. Su pensamiento comienza a despuntar ya como un sistema, al encontrar tres ideas clave que serán la fuente primordial de su filosofía:

1. La sustancia como sujeto, es decir, que el sujeto es constructor del Espíritu, en la superación de las contradicciones.
2. La idea de Dios se hará concepto, y el concepto es mediador de lo inmediato y lo absoluto, será Espíritu que supera, conservando.
3. La historia universal sólo puede explicarse en la conciencia individual que busca la verdad. El hombre parte de su sentido común y termina reconociendo que la historia del mundo, es su propia historia. Es así que el ser humano es constructor de la historia y al mismo tiempo, participa con los demás en la integración de su identidad.

Hegel esta convencido de que la filosofía puede y debe resolver las contradicciones, superar los momentos y dirigirse a la realización de la libertad. Ningún momento debe estar afuera, sino que al incluirse la contradicción, se puede entender el mecanismo de la historia, la “lógica del concepto”. El hombre no puede participar de la historia ni integrar los contrarios, si no es consciente de sí mismo.

El papel fundamental será conocer cómo funcionan las contradicciones, dónde se encuentra la oposición y superarla integrándola. La conciencia natural es empujada por la historia a reconocer los momentos que vive, es así que la religión, el arte, el entendimiento, la Ilustración, el “eudemonismo” o la “buena conciencia”, así como el sufrimiento de la conciencia por la “muerte de Dios”,

son instantes que han de superarse en alguna parte. No hay progreso real, sin comprender la negación.

Esta idea será el núcleo del método de Hegel y también es la diferencia con otros pensadores. La *Fenomenología*…, es el proyecto del Espíritu para reconocerse a sí mismo en los acontecimientos históricos. Pero dentro del proceso de la *Fenomenología*…, era importante entender (como el mismo Hegel lo diría) de dónde venían las ideas de Hegel y cómo logró consolidar su pensamiento y conceptos a través de sus diferentes momentos.

Capítulo VII

EL CONCEPTO DE DIOS EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Hemos desarrollado el concepto de Dios en Hegel, sobre todo en los escritos antes de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*. En ese recorrido hemos vislumbrado cómo Hegel ha madurado su pensamiento, hasta sostener un sistema de comprensión de la filosofía, donde la historia es un factor primordial. En este capítulo nuestra intención es demostrar el concepto de Dios en la *Fenomenología del Espíritu* y cuál es la posición de Hegel al respecto. Quisiéramos indicar que no es la última palabra ni la última idea que tuvo Hegel sobre el problema de Dios: sus obras posteriores a la *Fenomenología* nos muestran que en su sistema, una característica que nunca va a desaparecer, es que el pensamiento siempre debe estar en construcción. El sistema de Hegel, por tanto, no es un sistema cerrado, donde las ideas no tengan una evolución posterior o que no puedan servir de análisis a otras situaciones históricas, políticas o religiosas. Todo lo contrario, lo que la *Fenomenología* aportara es, precisamente, la posibilidad de tener una herramienta crítica que nos faculte para pensar la realidad en términos de contradicción, de contraste, es por eso que la historia nos va enseñando, cuál es el camino a seguir en la discusión filosófica. El capítulo se inicia con el contexto en que se escribió la *Fenomenología*. La manera en que se escribió es importante, porque puede entenderse que Hegel relacionaba su vida con la filosofía. La *Fenomenología* tuvo un proceso accidentado de redacción, a pesar de que sus ideas parecen no serlo. La idea de sustancia-sujeto, tiene dos vertientes: explicar que la conciencia inmediata, el sentido común va de la “certeza sensible” hasta la filosofía en el recorrido de su pensamiento y comprensión del mundo. Y la segunda, es que Hegel representa esa odisea del pensamiento en su propia vida. Luego, seguimos con la argumentación alrededor del concepto de sustancia-sujeto; después, la conciencia desventurada y por último, la dialéctica de la sustancia-sujeto en la historia. Dentro de esos apartados, el objetivo es exponer qué ideas desarrolla Hegel con respecto a Dios, que como expusimos antes, ha trastornado, en la búsqueda de la verdad, en momentos determinados del Espíritu.

7.1 El concepto de sustancia-sujeto.

La *Fenomenología del Espíritu* es resultado de un proceso accidentado de redacción. Hegel se encontraba en Jena en 1806, pero su idea era tener un trabajo más estable, donde pudiera tener una situación económica holgada, pues ya casi no tenía dinero de la herencia paterna y el trabajo de profesor extraordinario en la Universidad no le reportaba buenos ingresos. Para poder postularse como profesor titular en alguna Universidad, necesitaba con urgencia publicar un libro. Comentamos más arriba sobre la toma de la ciudad de Jena por los ejércitos de Napoleón y que Hegel se ocultó en la casa de un discípulo suyo, Gabler (que al morir Hegel, ocupara su puesto en la Universidad de Berlín), hasta que acabaron los ataques y saquearon la ciudad. Era Octubre de 1806. Sin embargo, la *Fenomenología* comenzó a escribirse antes de la ocupación del ejército napoleónico.

Hegel se había comprometido con un editor amigo de Niethammer ("el mejor y más fiel amigo del filósofo"[298]), Goebhardt, a entregar un texto completo la Pascua de Resurrección, es decir, entre marzo y abril de 1806. Hegel no cumplió y el editor le puso una clausula a Hegel y a Niethammer: de no entregar el día 18 de Octubre el texto acabado, Niethammer pagaría al editor el costo total de la publicación. El ultimátum se había firmado a principios de Octubre.

El interés de Hegel era imprimir un libro sobre "Lógica y Metafísica", que tuviera condensado el contenido de sus cursos, cosa que había ofrecido a sus alumnos. La introducción sería una "Fenomenología del Espíritu" y que seguía el orden de las clases impartidas los veranos anteriores. Aunque Hegel comenzó en enero a compilar y clasificar el material del que disponía (en su mayoría, notas de clase), a finales de Agosto no sabía exactamente qué publicar. La introducción, que era la *Fenomenología*, seguía creciendo en volumen y parecía difícil incluir la *Lógica* en el mismo libro, pues también había crecido en extensión. El día 8 de Octubre termina de escribir la primera parte de la *Fenomenología* y la envía por correo. Hegel sabe que Jena esta sitiado por el ejército y se apresura a concluir. En la noche del 12 de Octubre, unas horas antes de que el ejército de Napoleón triunfe y entre en la ciudad, Hegel

[298] Op. Cit., Kaufmann, p. 106.

finiquita el libro. En las circunstancias, Hegel piensa que corre peligro el manuscrito y decide no enviar el libro por correo, así que le escribe a Niethammer explicándole la situación y comprometiéndose a mandar el faltante cuando saliera el siguiente correo[299].

En el saqueo de la ciudad, Hegel había quedado en la ruina total[300]. Terminar la *Fenomenología* le garantizaba tener algún dinero. Envío la última parte de la *Fenomenología* al editor, que después le recomendó escribir un prologo. En el mes de enero hizo un viaje a Bamberg para revisar las pruebas, añadir el prologo y algunas correcciones. Regreso a Jena y seguía buscando trabajo, porque no había podido, a causa de la guerra, impartir sus cursos. Hegel quería seguir en la docencia, pero la situación no le fue favorable. Su intención era encontrar trabajo como profesor en alguna Universidad. Pero un suceso cambio su determinación. El 5 de febrero de 1807 nació su hijo ilegítimo[301]. Con las presiones económicas y la obligación moral de mantener a su hijo, sin

---

[299] Op. Cit., Kaufmann, pp. 105-107. La descripción de Kaufmann sobre las circunstancias históricas de la redacción del texto, son de gran ayuda para entender el proyecto de la *Fenomenología*. También puede leerse la narración de Pinkard, de cómo Hegel en medio de la depresión y la desesperación, escribió la *Fenomenología*. Op. Cit. Pinkard, pp. 221-230.

[300] Sin importarle a Hegel la ocupación del ejército francés a Jena, siguo expresándose bien DE Napoleón. Op. Cit. Pinkard, pp. 228-235. Pinkard reproduce la carta que manda Hegel a Niethammer, en la que escribe la admiración que sintió al ver a Napoleón en la ciudad de Jena: "I saw the Emperor -this world-soul- riding out of the city on reconnaissance. It is indeed a wonderfuk sensation to se much an indivual, who, concentrated here at a single point, astride a horse, reaches out over the world and masters it… this extraordinary man, whorn it is impossible not to admire." A pesar de los cambios que había dado la Revolución Francesa, terminando en la figura de Napoleón, aún así, Hegel tenía una posición abierta y una esperanza de que la Revolución ya había sembrado las semillas de la transformación del mundo, de la que Napoleón era expresión.

[301] Op. Cit., Kaufmann, pp. 106-108. Kaufmann relata que la situación de Hegel se volvió desesperada: "Hegel escribiendo la *Fenomenología* está a mil leguas de la serenidad del Erasmo de Holbein, de pie junto a su pupitre como imagen intemporal del estudioso austero: mucho más cerca se encuentra del mundo de las novelas de Dostoievski. Lejos de ser verdad que su vida estuviera en blanco y que sus pensamientos se encontraran lejanos a las preocupaciones de la carne y de la sangre, dictados solamente por una lógica helada –si no perversa-, aún no se ha señalado toda la hondura de los tormentos que experimentaba. […] En el verano de 1806, cuando había empezado, por fin a escribir, tratando de aclararse en ese mismo proceso y sin ninguna idea clara de qué podría exactamente salir de aquello, dejó embarazada a una mujer de Jena, cosa que supo mientras escribía furiosamente y se iba dando cuenta de que el libro estaba transformándosele radicalmente en las manos. Para octubre la parte introductoria se había convertido en un mazo de papeles tan grueso que no podía pensarse en que incluyese ni siquiera el primer tercio de su sistema, esto es, la Lógica. Pero era preciso no sobrepasar la fecha tope, el ejército francés estaba allí mismo, y sus días en la Universidad de Jena estaban contados: de modo que cortó el cordón umbilical." Pinkard también cuenta la situación: "Hegel's personal situation was desperate; he was mortifyingly compeled to ask Niethammer to <<send me Money without fail. I need it most urgently>> Hegel traveled to Bamberg for a brief trip oversee the proofs, and then he returned to Jena. But the events of the February 5, 1807, -the birth of Hegel's illegitimate son, Ludwig- changed things for him. He not only needed money, he now had a child that he felt at least some moral obligation support." Op. Cit. Pinkard, p. 233.

otra perspectiva de trabajo en alguna universidad, decide aceptar un empleo como editor de un periódico en Bamberg, que Niethammer le había ofrecido. Al principio, Hegel había rechazado la oferta con la esperanza de que la recomendación de Schelling y Fries en Heidelberg, y la aparición de la *Fenomenología*, le dieran el trabajo tan anhelado como profesor titular. No se lo dieron y la *Fenomenología* aparecería hasta abril, así que sin más oportunidades, se traslado a Bamberg para editar el periódico[302]. Por fin, en abril de 1807, apareció la primera edición de la *Fenomenología del Espíritu*[303].

La *Fenomenología del Espíritu*[304] principia con la exploración de la conciencia por obtener la verdad. Hegel quiere describir el camino que recorre la conciencia individual desde su sentido común, hasta la construcción de un saber absoluto que incluya al arte, la religión y la filosofía. La conciencia inicia no con la idea de la ciencia[305], sino con su sentido común. Es el proceso que

---

[302] Hegel escribe una carta a Schelling agradeciéndole los favores y su intercesión, y le avisa que va a Bamberg a un trabajo "not even completely respectable", pero "at least not dishonest". Op. Cit. Pinkard, p. 235.

[303] Op. Cit., Kaufmann, p. 106. "A primeros de abril pudo ver los primeros ejemplares de su libro, que no fue concebido del modo que la mayoría de la gente imagina que escribía sus libros el profesor Hegel, sino que era la obra de un espíritu atormentado."

[304] El lector puede consultar el libro de Martín Heidegger, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 47-88. En la introducción, Heidegger hace un análisis histórico del título y de la intención de la obra. Heidegger afirma que el título de *Fenomenología del Espíritu*, no era el titulo original, sino que fue asignado en las obras completas de Hegel por sus discípulos. El título completo sería "Ciencia de la Experiencia de la Conciencia" y como subtítulo "Ciencia de la Fenomenología del Espíritu". El subtítulo se impuso con el tiempo, como título del libro.

De la intención de la obra, Heidegger nos dice que Hegel tenía como objetivo que la *Fenomenología* fuera una descripción de la búsqueda de la conciencia, hasta llegar al saber absoluto. Sin embargo, ese sería el primer momento del sistema, por ello, la *Fenomenología* sería el principio de esa experiencia de la conciencia desdoblándose en su verdad, empezando en la certeza sensible y concluyendo en la filosofía. Pero como primer momento, la autoconciencia que llega a la filosofía, después debe seguir su camino. La *Lógica* y la *Filosofía del Derecho*, serían los momentos posteriores de la autoconciencia.

También puede leerse Jean Hyppolite, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, 1991, pp. 49-69. Donde hace un detallado análisis de cuál es el lugar de la Fenomenología del Espíritu dentro de la obra de Hegel.

[305] Bien apunta Jean Hyppolite en, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 11, que en Kant "la crítica del conocimiento era una crítica efectuada por el filósofo sobre la consciencia común y la consciencia científica, en el sentido en que la ciencia no era todavía más que una ciencia fenoménica, la de Newton, diferente de la metafísica. No se trataba de que la conciencia común se criticara a sí misma, sino de que la reflexión del filósofo se añadía a esta consciencia." A diferencia de Kant, Hegel seguirá un poco la idea de Fichte, de que la ciencia debe comenzar no en la reflexión del filósofo sobre el sentido común, sino que la verdadera fenomenología de la conciencia debe empezar en la "consciencia común", por eso Hegel "no podía plantear como principio primero una duda universal que sólo es propia de la reflexión filosófica […] El camino de la duda es el camino efectivamente real que sigue la consciencia, su propio itinerario, y no el del filósofo que toma la resolución de dudar […] la *Fenomenología* viene a ser una historia concreta de la consciencia, su salida de la caverna y su ascensión a la Ciencia." (p. 15)

vive el sujeto que va desde su saber inmediato, la certeza inmediata de la existencia de las cosas, hasta la duda sobre si esa verdad es única. Hegel presenta esta idea en el prologo, con el subtítulo de "El Desarrollo de la Conciencia hacia la Ciencia: el concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto":

> *Según mi modo de ver, que deberá justificarse mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como* ***sustancia****, sino también y en la misma medida como* ***sujeto****. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la* ***inmediatez del saber*** *mismo como aquello que es* ***para el*** *saber* ***ser*** *o* ***inmediatez****. Si el concebir a Dios como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estriba, en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse; pero, de otra parte, lo contrario de esto, lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la* ***universalidad*** *en cuanto tal, es la misma simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil; y si, en tercer lugar, el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo y capta la inmediatez o la intuición como pensamiento, se trata de saber, además, si esta intuición intelectual no recae de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal.*[306]

La expresión de que la verdad "no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también como sujeto", quiere decir que la investigación de la *Fenomenología* se abre con la sustancia, con Dios como verdad primera y

[306] FE., p. 15. Cuando Hegel afirma que hubo escándalo porque se concibió a "Dios como la sustancia una", hace referencia a Spinoza, del que va a tomar la idea de que la Lógica y la conciencia siempre se presuponen como absolutas. Por eso las llama "sustancias". Spinoza abre la *Ética* con esta afirmación: "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita." Baruch Spinoza, *Ética*. Sarpe, España, 1984, p. 25. El punto de partida es Dios y el final será Dios mismo, así como la *Fenomenología*, se empieza por la sustancia como verdad y el final será el sujeto que se reconoce como sustancia. También puede considerarse la influencia de Aristóteles en Hegel. Gadamer cita el *Ser y el Tiempo* de Heidegger, en el que Heidegger habla de la *Lógica* de Jena y su relación con la *Física* de Aristóteles. Según Gadamer, la dialéctica no sólo es de influencia platónica –y que el mismo Hegel declara, al final del prólogo de la *Fenomenología*, su deuda filosófica con el *Parménides* de Platón-, sino también aristotélica, para demostrarlo, se citan diversos pasajes de la *Fenomenología* que reproducen, con libertad, fragmentos completos de la filosofía aristotélica. Hans Georg Gadamer, *La Dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid, 2007, pp.11-48. Ruben Dri sostiene que: "La categoría de sustancia, elaborada por Aristóteles, ha pasado a ser desde entonces la categoría fundamental de la filosofía. La sustancia se opone a los accidentes que no tienen existencia propia. Toda su existencia depende de la sustancia." Rubén Dri, *La Fenomenología del Espíritu: Perspectiva Latinoamericana*, Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 40. El mismo Rubén Dri reconoce que dicha idea de la sustancia convertida en sujeto, proviene del análisis de Hegel sobre la Edad media, probablemente de Boecio. Francisco Piñón, en un artículo sobre la conciencia desventurada, recuerda que la reconciliación entre hombre y Dios, no proviene de Lutero, sino de San Agustín: "No es Lutero, sino San Agustín, la fuente de esa relación Dios-Hombre que Hegel detecta en la autoconciencia divina. Evidente que Hegel radicaliza y seculariza las ideas agustinianas de *formae*, *species*, *rationes aeternae* con que Hegel llena de contenido *sus nombres de Dios*, sobre todo aquél que designa como *Espíritu Absoluto*." Op. Cit. *Religión y Política*, p. 263.

cómo esa verdad deviene en sujeto, dejando de ser la sustancia inmóvil, sino el movimiento de la conciencia hasta reconocerse como origen y principio de la verdad, es decir, como sujeto.

Hegel estipula que el proyecto de la *Fenomenología* es describir el movimiento de la conciencia, la conciencia que no se sabe a ella misma como sustancia. En el proceso de su búsqueda por la verdad, la conciencia ira descubriendo su posición como sustancia en el devenir:

> *El ser allí inmediato del espíritu, la conciencia, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen todos como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en objeto de su sí mismo. En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.*[307]

El movimiento de la conciencia puede describirse como el momento en que la conciencia percibe al objeto, la conciencia considera a esta "experiencia" como "la sustancia espiritual", es decir, la verdad de "su sí mismo". Pero este momento encuentra su contradicción, porque la conciencia en movimiento reconocerá que esa experiencia es limitada y que no hay experiencia del mundo, sin la presencia de "lo otro" (*das Andere*), pero ese "otro", esa conciencia que es conciencia "de sí", regresa a sí misma superada en otro momento. La conciencia inmediata, recordemos, es el sujeto o somos nosotros con nuestro sentido común. Cuando Hegel dice que la persona, la conciencia, tiene la experiencia del mundo, es decir, de los objetos fuera de ella, el sujeto entiende que esos objetos existen con independencia de su vida. Sin embargo, el que esos objetos se presenten a la conciencia como "algo" fuera de ella, puede decirse entonces que la conciencia hace un "extrañamiento", una distinción de su persona frente a los objetos. Esos objetos que percibe la conciencia, ese "mundo" inmediato que aparece como un "abstracto", como

[307] FE. pp. 25-26.

algo que es sin “mediación”, ese mundo no podría ser sin el sujeto, sin la conciencia que la percibe, es así que la conciencia deviene como mediación, y en ese devenir conciencia mediada y ya no inmediata, es cuando el sujeto descubre que esas experiencias del mundo son suyas, por efecto de su mediación, es ahí que lo “simple solamente pensado”, vuelve a la conciencia como expuesta “en su realidad y su verdad, en cuanto patrimonio del conciencia.”

La expresión “sustancia-sujeto”, explica Hegel, no puede separarse. El sujeto es conciencia del mundo, es su determinación y su mediación. Sin conciencia, la experiencia del mundo externo, de los objetos, de lo otro, no sería posible. El sujeto debe comenzar en la experiencia de su mundo sensible, para encontrar, en el recorrido final de esa experiencia, que es él mismo la sustancia, que es a la vez abstracta, cuando sólo es “en sí”, pero no “para sí”, y que no es “en sí” cuando se sabe como mediadora y constructora del mundo, es decir, cuando es “en sí y para sí”. La experiencia vuelve entonces al sujeto, a la conciencia, como un “patrimonio”, como una posesión valiosa de sí mismo y de su mundo.[308]

[308] Todos los intérpretes de Hegel coinciden en este punto: la dialéctica de la Fenomenología es el primer paso desde el sentido común hasta la construcción del Espíritu Absoluto. Por ejemplo, Henri Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*. Siglo XXI, México, 2007, pp. 79-81, comenta: “… el concepto, *progresa* y *produce* de forma inmanente sus determinaciones […] la dialéctica consiste en que la posición de lo verdadero y de lo falso no es fija en el sentido común, es decir, el entendimiento, aprueba o rechaza en bloque tal afirmación, tal sistema; no concibe la diferencia de los sistemas (filosóficos) como desarrollo de lo verdadero; para él, diversidad significa absurdo, contradicción inaceptable. Pero <<el capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta… Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero en su fluir constituyen al mismo tiempo tantos otros momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo>> […] Según Hegel, en el nivel superior, en el del Espíritu, la lógica queda restablecida, se impone al conseguir la victoria. El Espíritu hace desaparecer las contradicciones entre sí. Resuelve los conflictos. Solución quiere decir resolución en el interior mismo del proceso. Ninguna contradicción llega al espíritu. En el hegelianismo sistematizado parece como si la contradicción naciese con la alienación y de la alienación. La Idea absoluta sale de sí, se aliena en la naturaleza, luego se encuentra, se reconoce o se re-produce en plena conciencia y conocimiento a través de la historia y del saber conceptual. La desalienación hace que se desvanezca la contradicción y, por tanto, la dialéctica. En este nivel, ¿en qué consiste el papel de lo Negativo? Ha desaparecido. No ha servido más que de intermediario en el Espíritu absoluto entre lo finito y lo infinito, que contiene y supera simultáneamente a ese Espíritu, uno en otro, uno por otro y, sin embargo, uno tras otro.” Pueden verse Op. Cit., Pannenberg, pp. 295-297. Op. Cit., Dri, pp. 40-74. Op. Cit., Heidegger, pp. 89-103. Op. Cit., Cuartango, pp. 83-93. Op. Cit., Palmier, pp. 36-44. También Carlos Marx, *Escritos de Juventud: Obras Fundamentales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 645-663.

Hegel presenta su dialéctica en esta idea, donde la fenomenología sería este paso en el que el sujeto no es consciente de la experiencia, la verdad se encuentra fuera de él, es un momento negativo ("en sí", "el espíritu se convierte en objeto"), y cuando la conciencia se extraña de sí, es decir, no se reconoce en esos momentos en los que busca la verdad, pero sabe que quiere la verdad ("para sí" "en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia"), es entonces de nuevo negativa, porque no se identifica la conciencia como dueña, poseedora sustancial de esa verdad. En el movimiento de la conciencia, el unir los dos momentos negativos, devendrán en unidad positiva, que es la conciencia de que la verdad, de alguna manera, es construcción y realidad última en la conciencia del sujeto, que identifica que no hay experiencia sin mediación, y que la mediación y la inmediatez, sólo son momentos negativos en la experiencia del mundo, en el "movimiento" de la conciencia.

El planteamiento de Hegel es que la negatividad es necesaria en el movimiento del sujeto hacía la verdad, pero ese movimiento negativo, es ya unidad en el sujeto. Es decir, lo único que ocurre es que el sujeto busca, desde su sentido común, la verdad. El sujeto, en su sentido común, es unidad: ya están en él todos los momentos. Hegel utiliza la metáfora del "embrión" para explicar este movimiento de la conciencia hacía la verdad. El embrión tiene ya *en sí* todas las determinaciones de lo que el adulto será y al mismo tiempo, por no ser el embrión adulto todavía, no puede expresarse como "ser humano" *para sí*. El ser humano sólo es completo cuando es "razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es *en sí*[309]". Hegel concluye que "en esto y solamente en esto reside su realidad".

La inmediatez de la experiencia no es naturalmente, por tanto, sin contradicción, sino que ella misma es ya contradictoria en el sujeto que se

[309] FE. p. 17. No es el interés de esta tesis exponer la lógica y la metodología hegeliana en toda su profundidad, nos limitamos sólo a comentar que esta dialéctica de lo *en sí* y *para sí*, traduce la expresión de la dialéctica griega de Platón y Aristóteles, en especial el movimiento de la conciencia en los *Diálogos* platónicos y la potencia-acto de Aristóteles. Si quiere verse a detalle dicha exposición de la lógica y la metodología hegeliana, puede verse, Op. Cit., Gadamer, pp. 11-96. También Hegel (y de esto hicimos mención un poco antes) reconoce a Aristóteles, pero especialmente a Platón, como su fuente de inspiración para el despliegue dialéctico: "…y en que el *Parménides,* de Platón, probablemente la más grande obra de arte de la *dialéctica* antigua, pasaba por ser el verdadero descubrimiento y la *expresión positiva de la vida divina*, y en la que, a pesar de la oscuridad de lo creado por el éxtasis, este éxtasis mal comprendido no debía ser, en realidad, otra cosa que el *concepto puro*." FE., p. 47.

desarrolla en la pregunta por la verdad. Dicha escisión entre el mundo y el sujeto es originaria, no le viene al sujeto de fuera, sino que es constitutiva de la realidad:

> *La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso sí faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. En sí aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacía un ser otro y la enajenación ni tampoco hacía la superación de ésta. Pero este en sí es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser para sí y, con ello, del automovimiento de la forma en general. Precisamente por expresarse la forma como igual a la esencia constituye una equivocación creer que el conocimiento puede contentarse con el en sí o la esencia y prescindir de la forma, que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen que resulten superfluos la ejecución de aquél o el desarrollo de ésta. Cabalmente porque la forma es tan esencial para la esencia como ésta lo es para sí misma, no se la puede concebir y expresar simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como la pura autointuición de lo divino, sino también y en la misma medida en cuanto forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada; es así y solamente así como se la concibe y expresa en cuanto algo real.*[310]

La conciencia debe procesar la mediación, no como un "juego", sino como una expresión auténtica de "dolor", de "trabajo", de "paciencia". Si la conciencia ha de ser mediación y ha de devenir sustancia, debe trabajar esa mediación con "seriedad", porque puede quedarse en la superficie de la negatividad, como un momento no superado. Lo divino, Dios, expresado en la sustancia, debe manifestarse en la unidad del sujeto, no como punto fijo, sino más bien como "autointuición" de lo real, como una forma del movimiento de la conciencia. Hegel insiste en que la conciencia debe trabajar en la superación de los momentos, unir la forma de lo finito a lo infinito, de manera que no "resulten superfluos la ejecución de aquél o el desarrollo de está." La sustancia expresada en el sujeto, es movimiento que capta la forma y se articula en lo infinito. De manera que la sustancia, la esencia, "no se la puede concebir y

[310] FE., p. 16. A este respecto escribe Rubén Dri: "El momento de la negatividad, de la escisión, se encuentra desde el principio. No hay un momento de pura naturalidad inmediata, a la que luego se le agregaría el momento de la negatividad. La primera unidad es ya unidad mediada. Es ya unidad restaurada. Si no fuese así, la dialéctica no sería intrínseca al sujeto, es decir, a la realidad, a la historia. Sería en todo caso un accidente, algo venido desde fuera. […] El sujeto es un todo, y lo es siempre. En el embrión ya está el hombre, todo el hombre, si bien sólo en sí. Para ser plenamente hombre deberá autodesarrollarse en un proceso que recomenzará continuamente, alcanzando cada vez <<el juego del amor consigo mismo>>. El círculo perfecto. Esta expresión es correcta en un sentido e incorrecta en otro. Es correcta en tanto expresa la circularidad del sujeto. Pero es incorrecta en tanto no expresa el momento de la escisión y, en consecuencia, del dolor que produce el trabajo de lo negativo." Op. Cit., Dri, pp. 42-43.

expresar simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como la pura autointuición de lo divino, sino también y en la misma medida en cuanto forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada; es así y solamente así como se la concibe y expresa en cuanto algo real". No hay realidad que esté solventada si no hay unidad entre estas dos ecuaciones, entre el sujeto, que es la forma de lo real, y la sustancia, que es autointuición de lo divino, expresión de la verdad. Cuando el sujeto, en el sistema de Hegel, ha alcanzado a reconocer la negatividad y la contradicción como una parte sustancial de ese proceso, e identifica que él mismo es la sustancia, entonces ahí ha terminado la Fenomenología del Espíritu y comienza la *Lógica*:

> *La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo* ***negativo*** *en general. Puede considerarse como el* ***defecto*** *de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el* ***vacío****, como el motor, ciertamente, como lo* ***negativo****, pero sin captar todavía lo negativo como el sí mismo. Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su* ***esencia****; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado -es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la* ***forma de la simplicidad****, que sabe su objeto como sí mismo. Dichos momentos ya no se desdoblan en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la* ***Lógica*** *o* ***Filosofía especulativa****.*[311]

Lo importante es que el sujeto vaya desdoblando los momentos, de manera que descubra que el ser "es absolutamente mediado" y que el sujeto mismo es la mediación, por ello es su propio "patrimonio". ¿Qué patrimonio obtiene la conciencia de este momento de desdoblamiento de la verdad? Que el saber y la verdad son uno en el concepto. La posesión del concepto es fundamental, porque ahí el sujeto tendrá la síntesis de los momentos desplegados. El concepto, sin embargo, no es una realidad fija o intrascendente para el sujeto, sino que es el resultado de un proceso de obtención del sentido de su vida, del

[311] FE., p. 26

“contenido” de su existencia. Cuando el sujeto posee el concepto, nos dice Hegel, esos momentos ya no se desdoblan, sino que permanecen en su “simplicidad”, pero en ese momento el objeto de la *Fenomenología* termina y comienza la *Lógica*, en donde la “diversidad” es “en cuanto al contenido” de la reflexión, es decir, al análisis del despliegue de los momentos y con la integridad en la conciencia del sujeto, de que la contradicción es sustancial en el desarrollo de la filosofía.

Precisamente en este punto Hegel expone que su Fenomenología es una historia del concepto, expresada en el sujeto. La idea de que la historia pertenece al ámbito de lo “contingente” o “arbitrario”, independiente de que sean considerados sus resultados como “escuetos”, en ellos hay:

> *el movimiento de la autoconciencia. Para llegar a conocer una de estas verdades, hay que comparar muchas cosas, manejar libros, entregarse a investigaciones, cualesquiera que éstas sean; incluso cuando se trata de una intuición inmediata, sólo el conocimiento de ella unido a sus fundamentos podrá considerarse como algo dotado de verdadero valor, aunque en puridad lo que interesa sea solamente el resultado escueto.*[312]

Hegel critica a la historia como una explicación de hechos de archivo y registro, sin tomar en cuenta que la historia es un “movimiento de la autoconciencia”. Si la historia busca “sus fundamentos”, entonces su saber es algo “dotado de verdadero valor”. La filosofía debe usar a la historia para dimensionarla en sus fundamentos, para darle un sentido nuevo. Del mismo modo Hegel se expresa de la matemática, por ser objeto de un saber vacío, “aconceptual”, “inesencial”. Esa supuesta ciencia que se pone a sí misma como la cumbre del saber, no es más que un montón de obviedades sin sentido. En este tenor, Rubén Dri piensa que:

> *El problema del conocimiento matemático es sumamente importante para Hegel, por cuanto era presentado como el paradigma del conocimiento. Todas las ciencias sociales o humanas –la política, la ética, la sociología- pretendían obtener plena racionalidad mediante el empleo de los paradigmas matemáticos. El caso de Hobbes para la política y de Spinoza para la ética son por demás significativos. […] Descartes debe recurrir nada menos que a la*

[312] FE., p. 28. La exposición de Hegel sobre estas verdades históricas “escuetas”, es una crítica abierta a las escuelas historiográficas de su tiempo, que creen que en los archivos y en la interpretación positiva de los fenómenos, se pueden encontrar las verdades reveladas de la historia. Hegel dirá que la historia en ese sentido, no tiene nada que ofrecer como verdad, pero si se dispone el saber filosófico a transformar esos eventos históricos en un contenido de explicación filosófica, entonces adquieren otro nivel de explicación. Para este pasaje en especial, puede consultarse, Op. Cit., Dri, 56-59.

hipótesis del genio maligno para poner en duda las verdades matemáticas. Kant, por su parte, tomó a la ciencia matemática como paradigmática. Ahora bien, para Hegel el terreno de la verdad, el que realmente interesa, es el subjetual, el de la intersubjetividad o, en sus palabras, el del espíritu. Pero el espíritu no es un objeto que se pueda contemplar desde fuera. No es un objeto al que haya que prestarle una racionalidad de la que él careciera. La racionalidad es intrínseca al espíritu. Éste no hace más que desplegar su propia racionalidad, la cual despliega continuamente. En ningún momento es abandonada.[313]

A diferencia de la historia como una sucesión de hechos sin sentido o de un análisis hueco de los archivos, o de la matemática, que trata sus objetos fuera de sí y que están despojados de su historia, es decir, del "movimiento de la autoconciencia", la filosofía se abre como un conocimiento vivo, porque su ser es el concepto que se despliega:

La filosofía, por el contrario, no considera la determinación no esencial, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo ***real****, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, sí se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero, que hay que dejar afuera de ella, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer. Dentro del* ***todo*** *del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da un ser allí particular se preserva como algo que* ***se recuerda*** *y cuyo ser allí es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es ser allí inmediato.*[314]

Un "delirio báquico", en el que la contradicción no se cancela, sino que se asume como parte de la realidad, en el que nadie escapa de la "embriaguez", porque todo esta incluido, sus momentos negativos y positivos, que en algún instante están "llamados a desaparecer", porque lo importante es la construcción del todo, pero un todo que siempre esta en movimiento, aunque en su "quietud", puede reconocer los momentos que lo integran. Así es la verdad filosófica. Pero no es un saber sencillo el de la filosofía, que pueda

[313] Op. Cit., Dri, p. 57.
[314] FE., p. 32.

obtenerse de inmediato, se necesita un esfuerzo, el "esfuerzo del concepto"[315]. Entender que en este movimiento la conciencia no esta acostumbrada a ir de su "sano sentido común", al movimiento de la conciencia hacía el saber, con sus contradicciones. Hegel no deja de exhortarnos a que la filosofía es un trabajo arduo, de movimientos y negaciones, en el que nuestra conciencia esta habituada a fijar el conocimiento, sin darle su lugar a la negación. Nosotros conocemos por determinaciones, es así que al pensar en "Dios", por ejemplo, creemos que Dios es una realidad fija, determinada:

> …*en la proposición* ***Dios es el ser*** *el predicado* ***es el ser****; este predicado tiene una significación sustancial, en la que el sujeto se esfuma. Ser no debe ser, aquí, el predicado, sino la esencia, pues con ello, Dios parece dejar de ser lo que es por la posición que ocupa en la proposición, es decir, el sujeto fijo. El pensamiento, en vez de pasar adelante en el tránsito del sujeto al predicado, se siente, al perderse el sujeto, más bien entorpecido y repelido hacia el pensamiento del sujeto, porque echa de menos a éste; o bien encuentra también el sujeto de un modo inmediato en el predicado, puesto que el predicado mismo se expresa como un sujeto, como* ***el*** *ser, como la* ***esencia****, que agota la naturaleza del sujeto; y así, en vez de recobrarse a sí mismo en el predicado y moverse libremente para razonar, el pensamiento se encuentra todavía más hundido en el contenido o, por lo menos, se hace presente ahora la pretensión de ahondar en él. Del mismo modo, si se dice que lo* ***real*** *es lo* ***universal****, vemos que lo real se desvanece, como sujeto, en su predicado. Lo universal no debe tener tan sólo la significación del predicado, como sí la proposición enunciara que lo real es lo universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo real. Por tanto, el pensamiento pierde el terreno fijo objetivo que tenía en el sujeto al ser repelido de nuevo en el predicado y al retrotraerse, en éste, no a sí mismo, sino al sujeto del contenido*[316]*.*

Hegel nos invita a que por esta manera de pensar, no usemos la palabra "Dios"[317], porque la expresión por sí misma fija una realidad por el peso de su representación social e histórica.

---

[315] FE., p. 39.
[316] FE., p. 42.
[317] FE., p. 44. Hegel escribe: "Por esta razón, puede ser útil, por ejemplo, evitar la voz *Dios*, ya que esta palabra no es de modo inmediato y al mismo tiempo concepto, sino el nombre en sentido propio, la quietud fija del sujeto que sirve de fundamento; en cambio, el ser o lo uno, por ejemplo, lo singular, el sujeto indican también de por sí, de un modo inmediato, conceptos. Aun cuando de aquel sujeto se digan verdades especulativas, su contenido carece del concepto inmanente, pues éste se da solamente como sujeto en reposo, y aquellas verdades, debido a esta circunstancia, adquieren fácilmente la forma de lo puramente edificante. Y también por este lado nos encontramos con que podrá aumentar o disminuir por culpa de la misma exposición filosófica el obstáculo que radica en la costumbre de entender el predicado especulativo con arreglo a la forma de la proposición, y no como concepto y esencia. La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto." Aquí Hegel apela al sentido histórico, metafísico, lingüístico, sociológico y antropológico de la palabra Dios. Por la carga histórica, es difícil que dicha "voz" no sea considerada como una realidad fija, una abstracción, una realidad inmediata. De hecho, son

El recorrido del sujeto en la identidad de su conciencia como sustancia, se inicia en la *Fenomenología* con la exploración de la experiencia inmediata, no se trata de condenar al sentido común por su incapacidad de transitar a verdades más acabadas o concretas, sino que es posible empezar una experiencia del conocimiento y en el despliegue de la verdad como sustancia, desde la afirmación de la existencia de las cosas. Hegel explica que este recorrido del sujeto es necesario para llegar a la verdad[318]. Las primeras figuras de la conciencia en este camino de la *Fenomenología*, las caracteriza Hegel como "conciencia natural" y "escepticismo", las dos son momentos diferentes

---

pocos los pasajes en que Hegel usa la palabra "Dios", y la cambia indistintamente por sustancia, absoluto, Espíritu, esencia, etc. En este sentido, puede verse el artículo de Francisco Piñón en Op. Cit., *Religión y Política*, pp. 261-283. Francisco afirma: "El problema, pues, está puesto. Dios como objeto de un hacer humano de la religión y la filosofía. Pero, ¿qué entiende por Dios? ¿Cuál es su noción? Complejo y, tal vez, obscuro en su determinación. De entrada, variadísimas definiciones. "Dios", para Hegel, puede ser "la vida infinita, así en sus Escritos de Juventud. <<Dios es la verdad>> o <<Lo Absoluto>>, <<La Idea>>, <<el concepto>>, o el más socorrido como <<el Espíritu Absoluto>>. Dios, en cuanto <<vida infinita>> o <<Lo Divino>>, en sus *Escritos de Juventud*, Hegel acude a la tradición: Dios es el fondo y el sustento de lo real; es la vida como "originaria", pero manifestada en una multiplicidad viviente contrapuestos." Esta "multiplicidad viviente" de Dios se ve en toda su obra, en la que Dios es complejidad, sustancia y objeto, razón de la historia, pero manifestación de la contradicción. Dios es concepto, pero no lo es cuando se manifiesta como una filosofía total, donde ha devenido verdad." Piñón muestra que el Dios de Hegel no es el Dios de los filósofos, su Dios no es el de la razón, es también una forma de la mística, pero no lo es cuando se hace culto, alienación, sometimiento, cuando la mística deviene razón de Estado. El Dios de Hegel, por tanto, es un Dios que no puede atraparse, sino que está en la historia, es con el tiempo y en las determinaciones de la realidad. Este tema lo trataremos más adelante.

[318] FE. p. 46. Hegel dice: "Cuando se busca una calzada real que conduzca a la ciencia, no se cree que hay otra más segura que el confiarse al buen sentido, aunque, para ponerse a tono con la época y con la filosofía, se lean las reseñas críticas sobre las obras filosóficas e incluso los prólogos a ellas y sus primeros párrafos, que enuncian los principios universales sobre lo que se basa todo, del mismo modo que las reseñas, aparte de la información histórica, contienen además un juicio, el cual, precisamente por ser un juicio, trasciende sobre lo enjuiciado. Se marcha por este camino común con la bata de andar por casa, mientras el sentimiento augusto de lo eterno, lo sagrado y lo infinito recorre con sus solemnes ropas sacerdotales un camino que es ya de por sí más bien el ser inmediato en el mismo centro, la genialidad de las ideas profundas y originales y de los altos relámpagos del pensamiento. Pero, como esta profundidad no descubre aun la fuente de la esencia, estos destellos no son todavía el empíreo. A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de los dotes de la razón corrompidas por la indolencia y la infatuación del genio, sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente." Puede notarse el tono irónico, por aquellos que creen hacer filosofía leyendo "reseñas" de libros de filosofía o por querer hacer "calzadas reales", o sea, caminos cortos y sin obstáculos en la construcción del saber. Si se ha de hacer filosofía, hay que considerar al sentido común, pero no quedarse en él. Si el ser humano quiere explorar los caminos de la verdadera ciencia, ha de esforzarse, romper con sus prejuicios del mundo, dejar las fijaciones, hacer la "labor del concepto". Hay que abrirse a la razón, la invitación de Hegel es a dejarnos tocar por la comunicación, de animarnos a madurar y a explorar las razones que nos puede ofrecer la filosofía.

de un mismo problema al que se enfrenta el sujeto que ha de descubrirse como sustancia, "¿qué es la verdad, o el saber verdadero, o el saber real?" En la pregunta qué es lo verdadero, el sujeto responderá por lo inmediato: lo verdadero es lo que esta frente a mí, lo que sienten y perciben mis sentidos, la realidad de las cosas. Pero esa realidad no "aparece" inmediatamente, sino que su realidad esta mediada por mis medios de percepción, porque la percepción de la realidad nunca es inmediata. Al reconocer que esa verdad entonces es parcial, se genera una "duda" sobre el fundamento de esa verdad: ¿es real lo que perciben mis sentidos? La "conciencia natural" deviene entonces "escepticismo", una "duda" radical por la fidelidad de la percepción y de la inmediatez de esa verdad que aparece. Ese movimiento de la conciencia, que se fija como verdad y después trastorna "pura negatividad", Hegel la llama "Ciencia de la Experiencia de la Conciencia":

> *La totalidad de las formas de la conciencia no real [**reales**] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente **negativo**. Es éste un punto de vista unilateral que la conciencia natural tiene en general de sí misma; y el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él. Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la **pura nada**, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello **de lo que es resultado**. Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo **determinado** y tiene un **contenido**. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como es negación **determinada**, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.*[319]

[319] FE., Op., cit., p. 55. Hyppolite comenta: "La dialéctica que Hegel presenta en la primera parte de su obra sobre la conciencia no es completamente diferente de la dialéctica de Fichte o Schelling. Se trata de partir de la consciencia ingenua que sabe inmediatamente su objeto, o, mejor, cree saberlo, y mostrar que, en realidad, en el saber de su objeto la consciencia es autoconsciencia, saber de sí misma. Así, pues, el movimiento propio de esta dialéctica que se efectúa en tres etapas (consciencia sensible - percepción – entendimiento) es el que va desde la consciencia a la autoconsciencia. Sin embargo, el objeto de esta consciencia se convierte para nosotros en concepto (Begriff). La diferencia con Fichte o Schelling radica en que Hegel no parte de la autoconsciencia, del yo = yo, sino que llega a ella pretendiendo seguir los mismos pasos de la consciencia no filosófica" Op. cit., Hyppolite, p. 73. Pueden verse también de José Porfirio Miranda, *Hegel tenía Razón: el mito de la ciencia empírica*. UAM-Plaza y Valdés, México, 2002, pp. 70-90. Op. cit., Heidegger, pp. 89-103. Op. cit., Dri, pp. 70-73. Op. cit., Cuartango, pp. 38-56.

¿Cuáles son esas “figuras”? Las figuras de la “experiencia de la conciencia” serán tres: La Certeza Sensible, la Percepción y el Entendimiento. Al superar esos momentos, la conciencia deviene conciencia de sí misma, es decir, “autoconciencia”.

Los tres primeros apartados de la *Fenomenología* estudian este movimiento de la conciencia. Es el principio del recorrido hacía el saber absoluto. Sin embargo, no es el objeto de esta tesis presentar la dialéctica de la conciencia en esos tres momentos, baste decir que en esa superación, la conciencia sabe que la verdad no se encuentra en los objetos, pues los objetos son mediados, transformados en la conciencia. Nadie conoce la realidad “tal y como es”, sino que la realidad ha pasado por un proceso de mediación, de conceptualización. La conciencia entiende que dicho proceso no deja a los objetos tal y como son, sino que los procesa como una parte de sí mismo, es decir, devienen *en sí* y *para sí* en el sujeto. Esa realidad objetual ya no esta fuera de la conciencia, sino que es “patrimonio de sí misma”. Pero esa realidad objetual que es parte de él como concepto, es un “patrimonio” también de los demás. La conciencia no es conciencia en sí, de manera que hay otras conciencias fuera de ella que se relacionan igual con la realidad. Ese momento en que la conciencia encuentra que la mediación es también parte de otras conciencias, y que el concepto es patrimonio aprehendido de otras conciencias, le dan la dimensión histórica y social a la conciencia para seguir su recorrido hacía el saber: la autoconciencia[320].

Nuestra investigación sigue precisamente en este punto de la *Fenomenología*, cuando la conciencia deviene autoconciencia, pues es ahí donde aparece otra figura del Espíritu que someterá a dialéctica su concepto sobre Dios: “la conciencia desventurada”.

[320] La *Fenomenología* se inaugura con la solución del problema epistemológico y el movimiento de la conciencia en su relación con el objeto. Si el lector esta interesado en conocer a fondo el desarrollo de esta dialéctica, le recomendamos Op. cit., Dri, pp. 75-139 Op. cit., Hyppolite, pp. 73-130. Op. cit., Heidegger, pp. 107-220. Op. cit., Cuartango, pp. 38-93. Op. cit., Palmier, pp. 36-44. En especial sugerimos la exposición de Rubén Dri, que es la más completa por su actualización en el contexto de América Latina.

7.2 La Conciencia Desventurada.

La "Conciencia Desventurada"[321] es una "figura" más en el camino a la verdad. No olvidemos que Hegel no hace Historia, es decir, narración de hechos o sucesos, sino que Hegel utiliza "figuras" para explicar procesos históricos, y cómo esos "modelos" o "figuras" aparecen y desaparecen en la dinámica de la historia.

¿Cómo aparece la figura de la "Conciencia Desventurada"? Al solucionar la primera contradicción del sentido común en la pregunta por la verdad, la conciencia ha disuelto esa verdad aparente de los objetos, y la figura del empirista o del escéptico han quedado atrás. La conciencia descubre que la realidad se encuentra siempre mediada y que la mediación es producto de una relación compleja entre los medios y la conciencia. De hecho, la conciencia se da cuenta que es ella misma la que media la realidad a través de los conceptos, que ella misma es la verdad:

> *EN LOS modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato **en sí**, como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, sino que este **en sí** resulta ser un modo en que es solamente para otro; el concepto del objeto se supera en el objeto real o la primera representación inmediata en la experiencia, y la certeza se pierde en la verdad. Pero, ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero. Y en ello es también, ciertamente, un ser otro; en efecto, la conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es, al mismo tiempo, algo no diferenciado. Si llamamos **concepto** al movimiento del saber y **objeto** al saber, pero como unidad quieta o como yo, vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. O bien, si, de otro modo, llamamos **concepto** a lo que el objeto es **en sí** y objeto a lo que es como **objeto** o **para** otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el **en sí** es la conciencia; pero es también aquello **para lo que** es otro (el **en sí**); y es para ella para lo que el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo.*[322]

Sin embargo, la coincidencia entre la "certeza" y el "objeto", y la "conciencia" y "lo verdadero", se escinde en otro momento en el que el "concepto", no es sólo para la conciencia, sino que esta verdad en la que el "objeto corresponde al

[321] Usamos la traducción de Wenceslao Roces de "Conciencia Desventurada" y no la de "Conciencia Desgraciada" o "Infeliz", que también es adecuada, pero queremos ser fieles a la traducción aquí usada de la *Fenomenología del Espíritu*.
[322] FE. p. 107.

concepto", se desdobla para otra "conciencia". La conciencia se sabe a sí misma, ya que el "yo es el contenido de la relación y la relación misma", pero en el movimiento de esta verdad, esta conciencia "en sí" de la verdad, debe ser también conciencia para otro. Lo "otro", otra conciencia, es el "para sí" de esta relación que no ha sido superada, sino que la conciencia "en sí" encuentra que para conciliar ambos momentos, debe ser "del mismo para otro" y reconocer que las dos conciencias "son lo mismo". Para solucionar la contradicción de ambas conciencias, Hegel propone que la solución no es pacífica sino conflictiva, de manera que la conciencia "es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo."

Antes de superar el conflicto la conciencia se divide: es ella misma unidad, pero está contra sí misma, se concibe como un enemigo, como algo no perteneciente a su mismidad. Esto le impide a la conciencia ver a los "otros", a lo diferente, como parte integral de la verdad. Al superar el momento del conflicto, la conciencia reconoce a las otras conciencias como ella misma. Esto es la "autoconciencia", el movimiento en el que la conciencia se reconoce a sí misma y a otras conciencias como parte de una cultura, de una identidad, de una ideología[323]. El terreno de la conciencia ahora será el de la "autoconciencia". Hegel sentencia:

[323] Heidegger escribe: "En primer lugar, reparemos en que Hegel de ninguna manera quiere demostrar que nuestra conciencia sea al mismo tiempo también autoconciencia, que ambas aparezcan siempre conjuntamente *al mismo tiempo*. Pero mucho menos quiere poner en tela de juicio el hecho de que la conciencia inmediatamente sabe de sí misma y que ahí descubre que en el hombre que está ahí fluye una corriente de conciencia y un flujo de tiempo […] No se trata ni de mostrar que conciencia y autoconciencia están presentes de manera conjunta, ni tampoco de demostrar la constitución diferente s de ambas, sino de *hacer manifiesto que la autoconciencia es la verdad de la conciencia*." Op. cit., Heideger, p. 228. En este mismo sentido, afirma Rubén Dri: "Ahora la conciencia como autoconciencia es lo verdadero. En este verdadero o en esta verdad es un ser-otro. O la verdad es un ser-otro. La verdad, que es la igualación entre el objeto y la conciencia, no es un objeto estático, sino una realidad dialéctica que lleva la contradicción en su seno. Ella es ella misma y su otro, y en este ser-otro es ella misma." Op. cit., Dri, p. 147. Otra referencia sobre la división de la conciencia, la hace Francisco Piñón: "Para Hegel la oposición *sujeto-objeto* ya no estaba ligada al pensamiento cartesiano, o a la oposición *razón teórica-práctica* de Kant, ni siquiera a la filosofía de naturaleza de Schelling. Más bien Hegel historizaba y dramatizaba la relación. *Señor-Esclavo* que la historia occidental le ofrecía en las oposiciones entre Dios y los hombres, entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el mismo hombre." Op. cit., *Religión y Política*, p. 267. En Hyppolite: "Era necesario repetir brevemente el desarrollo del pensamiento kantiano, desde el punto de vista hegeliano, para comprender cómo, de una parte, en la fenomenología hegeliana la autoconsciencia aparece en tanto que saber de sí, y cómo, de otra parte, ese saber de sí, la autoconsciencia, es algo más que saber de lo otro o, si se quiere, de una Naturaleza. La autoconsciencia es esencialmente consciencia práctica, consciencia de un rebasamiento del saber de lo otro." Op. cit., Hyppolite, p. 133.

Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí. El ***ser*** *de la suposición, lo* ***singular*** *y, contrapuesta a ella, la* ***universalidad*** *de la percepción, al igual que el* ***interior vacío*** *del entendimiento no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones o diferencias que* ***para*** *la conciencia son ellas mismas, al mismo tiempo, nulas o no son tales diferencias, sino esencias que tienden puramente a desaparecer. Así, pues, sólo parece haberse perdido el momento principal mismo, a saber: la* ***subsistencia simple independiente*** *para la conciencia. Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible percibido, es esencialmente el retorno desde el* ***ser otro****. Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es* ***superada*** *para ella de un modo* ***inmediato*** *como un ser otro; la diferencia no* ***es****, y la* ***autoconciencia*** *es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del* ***ser****, no es autoconciencia. Así, pues, para ella el ser otro es* ***como un ser*** *o como un* ***momento diferenciado****; pero para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como* ***segundo*** *momento* ***diferenciado****. Con aquel primer momento la autoconciencia es como* ***conciencia*** *y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; por consiguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente* ***manifestación*** *o diferencia, que no tiene* ***en sí*** *ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general,* ***apetencia****. La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado* ***para ella*** *con el* ***carácter de lo negativo****, y el segundo, precisamente* ***ella misma****, que es la verdadera* ***esencia*** *y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma.*[324]

Como ya señalamos arriba, la conciencia tiene dentro de sí los momentos de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, que ahora son para la autoconciencia "abstracciones" "en sí", momentos de la conciencia. Para la autoconciencia no serán "esenciales", sino que "desaparecen" en la reflexión, en la distinción de esos momentos como un "ser otro".

La conciencia es este momento quieto que ha fijado su verdad en el conocimiento de los objetos, la autoconciencia supera esos momentos al distinguir que esa verdad de los objetos esta constituida por su mediación. El movimiento de la autoconciencia comienza por distinguir estos momentos de la

[324] FE. pp. 107-108.

conciencia como “abstracciones”, pero al saber la autoconciencia la diferencia que existe entre ella y la conciencia, la autoconciencia “fija” su saber en el conocimiento de ella misma, es decir, entra en la “tautología” de la afirmación reflexiva del “yo soy yo”[325], que es “sin movimiento”. Este momento de la autoconciencia “en sí” es sin movimiento, porque en su reflexión sobre la conciencia, el “mundo sensible” permanece como una “subsistencia”, como una verdad vacía, sin contenido, “sin ser alguno”. La realidad de los objetos, la conciencia de la sensibilidad y la afirmación de la existencia de un mundo externo a la conciencia, no representa una verdad, sino una fijación que hace diferente a la conciencia sensible, pero no permite el movimiento de la autoconciencia[326]. Cuando quiere superar este momento, la autoconciencia deviene “apetencia”, consumo y negación de la conciencia que subsiste.

El objeto que se le presenta a la autoconciencia en este momento, es un objeto “vivo”, pero que no es “independiente”, sino objeto de su “apetencia”:

> *El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, **para nosotros o en sí**, algo retornado a sí mismo, como por su parte la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido **vida**. Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como **lo que es**, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo **vivo**. En efecto, el **en sí** o el resultado **universal** del comportamiento del entendimiento hacía el interior de las cosas es la diferenciación de lo diferenciable o la unidad de lo diferenciado. Pero esta unidad es, asimismo, como hemos visto, el repelerse de sí misma; y este concepto se **escinde** en la contraposición entre la autoconciencia y la vida; aquella es la unidad **para la que** es la unidad infinita de las diferencias; pero ésta es solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo **para sí misma**. Tan independiente, por tanto, como la conciencia lo es en sí su objeto. La autoconciencia, que es simplemente **para sí** y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo **apetencia**, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto.*[327]

---

[325] Aquí aparece la crítica a Fichte que Hegel ya había desarrollado en *Fe y Saber*. Sólo hay un cambio sustancial: esta reflexión de la autoconciencia es un momento que será superado en la dialéctica de la historia de la autoconciencia. No es por ello menor que al igual que en *Fe y Saber*, esta conciencia que se sabe a ella misma, caiga después en el “eudemonismo” y finalmente, en la “desventura”. Op. cit. Dri, p. 149. Op. cit., Hyppolite, p. 133.

[326] Si observamos con cuidado, Hegel vierte aquí todas sus críticas a la filosofía de Kant, Fichte y la Ilustración. En el conocimiento del mundo exterior, la verdad se “fija”, la autoconciencia es sin movimiento, no se le permite superar este momento. Es con Descartes que la conciencia sabe su mundo externo desde el interior de sí mismo, con la “duda radical” y el *cogito ergo sum*. En Kant la “apercepción trascendental” y en Fichte la afirmación del individuo como principio filosófico, de que el “yo es igual a sí mismo”, representan este momento de la autoconciencia. Gadamer asevera que: “…esta tesis de que la conciencia es autoconciencia es una doctrina central de la filosofía moderna desde Descartes.” Op. cit., Gadamer, p. 50.

[327] FE. pp. 108-109.

La autoconciencia debe pasar por “la experiencia de la independencia” del objeto, reconocerlo como “vivo” e “independiente” y no sólo como lo negativo. La autoconciencia es ahora una certeza de sí misma, ha logrado llegar a ser “para sí” misma, pero no ha captado en la esencia de su movimiento, que el objeto es parte de ella misma, y no sólo objeto vacío de su apetencia. De esta forma, la autoconciencia se “escinde” entre la “vida” y las determinaciones al mundo que no son ella.

Para lograr superar este momento de escisión, la autoconciencia deberá consumir al objeto, cancelar su existencia y aceptar que la vida por sí misma, juega esta negación: para vivir, hay que matar. En ese sentido, la autoconciencia no deviene, sino que permanece en su unidad, como infinitud que determina todas las cosas, tanto el espacio como el tiempo:

> *La determinación de la vida, tal como se deriva del concepto o del resultado universal con que hemos entrado en esta esfera basta para caracterizar la vida, sin necesidad de seguir desarrollando su naturaleza; su ciclo se cierra con los siguientes momentos. La **esencia** es la infinitud como el **ser superado** de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la **independencia** misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio.*[328]

En la “quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta”, la autoconciencia no reconoce como independiente al objeto, sino que depende de todas sus determinaciones, pues en la autoconciencia “se disuelven las diferencias del movimiento”.

Sin embargo, la autoconciencia encuentra que dicha negación de la vida y la disolución de la diferencia, es decir, del objeto vivo, no puede sobrevivir como determinación de su esencia, sino que la vida es un proceso, en el que la misma autoconciencia se encuentra inmersa. Al descubrir la autoconciencia que hay independencia de la vida con respecto a su determinación, se desdoblan los momentos de la autoconciencia, primero la vida como “otro”, y ella misma como mediación de la sustancia de la vida, no como determinación sino como mediación en la comprensión de la Naturaleza:

> *En el médium fluido universal, que es un despliegue **quieto** de las figuras, la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como **proceso**. La fluidez simple y universal es el **en sí** y la diferencia entre las figuras lo **otro**. Pero esta fluidez deviene ella misma, por*

[328] FE. p. 109

*medio de esta diferencia, **lo otro**; pues ahora es para la diferencia, que es en y para sí misma y, por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como lo **vivo**. Pero esta **inversión** es, por ello, a su vez, **la inversión en sí misma**; lo devorado es la esencia; la individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad consigo misma supera precisamente por ello **su oposición con respecto a lo otro, por la que es para sí**; la unidad consigo misma que se da es cabalmente la **fluidez** de las diferencias o la **disolución universal**. Pero, a la inversa, la superación de la subsistencia individual es también su producción. En efecto, como la **esencia** de la figura individual es la vida universal y lo que es para sí es en sí sustancia simple, al poner en sí lo **otro** supera esta **simplicidad** o su esencia, es decir, la desdobla, y este desdoblamiento de la fluidez indiferenciada es precisamente el poner la individualidad. Por tanto, la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros. De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras quietamente desplegadas en el médium universal de la independencia, de una parte, y de otra el proceso de la vida caen el uno en el otro; el segundo es tanto configuración como superación de la figura; y el primero, la plasmación de figuras, es tanto superación como articulación de miembros. El elemento fluido es él mismo solamente la **abstracción** de la esencia; en otras palabras, sólo es **real** como figura; y al articularse en miembros desdobla, al mismo tiempo, lo articulado o lo disuelve. Todo este ciclo constituye la vida, que no es lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de ellos, ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.*[329]

Hegel insiste en que la autoconciencia necesita de la cancelación, de "devorar" lo vivo para subsistir como "individualidad". Pero la vida tiene que regenerarse, es un "proceso" fluido, en que se "invierten" las dialécticas: se muere para vivir, se vive para morir. En el "proceso" de la vida todo se cancela, las figuras se disuelven y al mismo tiempo, articulan el proceso. Lo verdadero es que la autoconciencia sabe que en la vida como tal, los objetos, la conciencia de ellos, la misma autoconciencia, se encuentran en el proceso de la vida. La vida es un todo que articula, que procesa, que devora, que cancela, pero al mismo tiempo mantiene la subsistencia. Lo real de "todo este ciclo [que] constituye la vida", no es el proceso, ni la agrupación de los momentos, sino "el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento."[330]

[329] FE. pp. 110-111.

[330] Rubén Dri acierta al escribir que: "No nos encontramos ahora con la pobreza del ser de la certeza sensible. Este ser se ha enriquecido. Ahora es el puro movimiento. Es el ser que se determina, se niega. Las determinabilidades son los distintos momentos. […] La vida es la vida

La autoconciencia encuentra en esta cancelación de la vida, en el movimiento de la naturaleza y en su ser biológico una certeza: al consumir los objetos de la vida se satisface la apetencia. Al consumir los objetos de la vida, descubre la autoconciencia que la naturaleza es independiente de su persona. Resulta entonces que la autoconciencia es negación absoluta de la naturaleza y no momento de determinación. Al satisfacer su deseo, al llenar su apetencia, la autoconciencia no se libera ni ejerce su dominio sobre el deseo, sino que en otro momento negativo, el deseo y la apetencia sobrevienen insaciables, eternos, es así que la autoconciencia se sabe sin la capacidad para satisfacer todo el tiempo los deseos:

> *El simple yo sólo es este género o lo simple universal para lo que las diferencias no lo son en cuanto es la **esencia negativa** de los momentos independientes que se han configurado; por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una **apetencia**. Cierta de la nulidad de este otro, pone **para sí** esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como **verdadera** certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de **modo objetivo**.*
> *Pero, en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto. La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia. Es, en realidad, un otro que la autoconciencia, la esencia de la apetencia; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad. Pero, al mismo tiempo, la autoconciencia es también absolutamente para sí, y lo es solamente mediante la superación del objeto y éste tiene que llegar a ser su satisfacción, puesto que es la verdad. Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es **en sí** lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia. En la vida, que es el objeto de la apetencia, la **negación** o bien es **en un otro**, a saber, en la **apetencia**, o es como **determinabilidad** frente a otra figura indiferente, o como su **naturaleza inorgánica universal**. Pero esta*

---

universal. Es la naturaleza universal. Se mueve de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo. De la dispersión a la unidad y viceversa. *Natura naturata y natura naturans*. […] Todas estas son maneras objetuales, no dialécticas, de considerar la vida. No es algo sólido universal, ni algo meramente particular, ni la simple agrupación o amontonamiento particulares. Sino que es <<el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento>>. Es así, el concepto todavía en sí que se desarrolla, se despliega; luego se niega, disuelve su desarrollo y se vuelve a negar, manteniéndose así en su movimiento." Op. cit., pp. 154-155. También Hyppolite: "La filosofía general de la vida es el resultado de un doble movimiento: el que va desde la unidad de la vida (*natura naturans*) a la multiplicidad de las formas vivientes o de las diferencias (*natura naturata*) y el que parte de las formas distintas para volver a encontrar en y por ellas esa misma unidad." Op. cit., Hyppolite, p. 139.

> *naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como* ***autoconciencia****.* ***La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia****.*[331]

Al estar atrapada la autoconciencia en el cumplimiento de su deseo, no logra superar la negatividad de su ser. La naturaleza es independiente y los deseos se reproducen, de manera tal que cuando la autoconciencia quiere superar este deseo, debe hacerlo en otra negación de sí mismo. Esa negación de la autoconciencia como naturaleza biológica, sólo es posible en la negación de otra autoconciencia, es así que la autoconciencia sólo puede ser y alcanzar "su satisfacción en otra autoconciencia"[332]. El deseo de la autoconciencia sale de su ser biológico y se constituye en otra realidad: el deseo es deseo de otro, de una misma autoconciencia. Se le presentan entonces a la autoconciencia los momentos de su ser: los objetos y la vida son independientes a sus determinaciones; la satisfacción de sus deseos, es cancelación de la existencia, pero no es la verdad que necesitaba, pues los deseos siempre vuelven, y alienan, la conciencia de la autoconciencia; para superar el momento de negatividad, la autoconciencia debe superar su deseo en otra autoconciencia, es decir, el deseo sólo es deseo de otra autoconciencia, por eso:

> *Es una* ***autoconciencia para una autoconciencia****. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de si misma en su ser otro; el* ***yo****, que es el objeto de su concepto, no es en realidad* ***objeto****; y solamente el objeto de la apetencia es* ***independiente****, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto* ***del espíritu****. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el* ***yo*** *es el* ***nosotros*** *y el* ***nosotros*** *el* ***yo****. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacía el día espiritual del presente.*[333]

---

[331] FE. pp. 111-112. Rubén Dri traduce *Begierde* como *deseo*. Decidimos conservar *apetencia*, de manera que el lector no se confunda en el uso de los términos. *Deseo* es más parecido a lo que se usa en el texto como *apetencia*. El mismo Hyppolite traduce *Begierde* por *désir* en francés, aunque en el texto de *Génesis y Estructura…*, Francisco Fernández Buey también decide utilizar *apetencia*. Op. cit., Hyppolite, p. 143, véase la nota al final de la página.

[332] Hyppolite escribe: "La autoconciencia es deseo, pero lo que desea, sin saberlo todavía explícitamente, es ella misma, su propio deseo; y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo, otra autoconsciencia." Op. cit., Hyppolite, p. 145.

[333] FE. pp. 112-113.

“Entendemos, nos dice Hegel, lo que quiere decir espíritu”: no será nada más nuestra actividad natural, biológica con los objetos y la vida, también es la relación intersubjetiva, cultural, ideológica, política que establecemos con otros. Ir del “yo” al “nosotros” y del “nosotros” al “yo”. Es ahora que la autoconciencia entrará en otro “punto de viraje”, en el que “se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacía el día espiritual del presente.”

La autoconciencia no es entonces consumo y negación de la vida, para que la autoconciencia sea *en sí* y *para sí*, debe ser para otra autoconciencia. Hegel advierte que este movimiento de que una autoconciencia reconozca a otra y viceversa, el proceso es accidentado y debemos distinguir sus momentos, diferenciarlos, pero verlos en su mutua relación. Si distinguimos esos movimientos en su relación y en su diferencia, encontramos al “reconocimiento” como fuente y esencia de esa relación compleja y violenta en la construcción de la libertad[334].

El primer momento de las autoconciencias es cuando ambas se distinguen una de otra. Ninguna de ellas es igual a la otra. La diferencia entre las dos se puede medir en todos los gestos y prácticas que lo conforman. De este modo, las autoconciencias saben que sólo son *en sí*, es decir, que no son esencias una de otra. Las dos exigen que la otra le imite, que le reconozca su manera de ser. Lo que la autoconciencia quiere es no estar desdoblada, sino tener la unidad y

[334] Hegel explica: “La autoconciencia es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*.” FE. p. 113. La teoría de que las dos autoconciencias se reconocen y en esa dialéctica luchan por el reconocimiento, es una figura representativa a muchos niveles. Al repasar el proceso de reconocimiento de las autoconciencias, no sólo se habla de dos personas que se reconocen, que ese también es un factor que puede considerarse en esta dialéctica, sino en la construcción de la personalidad, en el encuentro de dos culturas, en los modos de producción, en los sistemas políticos y en prácticamente todas las áreas en que los seres humanos se relacionan consigo mismos, con otro ser humano o con las instituciones sociales. La lucha por el reconocimiento le funciona a Hegel para sostener una de sus teorías más importantes: la libertad es una construcción permanente en la historia de la humanidad. Para los fines de esta tesis, sólo usaremos la dialéctica que se establece entre Dios y la autoconciencia, y las otras autoconciencias.

aparecer como lo esencial. Ambas quieren lo mismo, es un juego de “fuerzas” que se contraponen y, curiosamente, sólo pueden ser autoconciencias en la medida en que son diferentes. Ellas no son conscientes de esta diferencia que las determina, quieren consumirse una a la otra:

> *Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno **a sí misma** de doble sentido, pues, en **primer lugar**, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, en **segundo lugar**, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este **su ser** en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro.*
> *Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como el **hacer de la una**; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto **su hacer** como **el hacer de la otra**; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a **la otra** hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.*
> *El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto que es un hacer tanto **hacia sí** como **hacia lo otro**, sino también en cuanto que ese hacer, como indivisible, es tanto el **hacer de lo uno** como el de lo otro.*
> *En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia. Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos. El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto. Pero, como conciencia, aunque cada extremo pase **fuera de sí**, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es **para sí** y su fuera de sí es **para él**. Es para él para lo que **es** y **no es** inmediatamente otra conciencia; y también para él es este otro para sí solamente cuando se supera como lo que es para sí y es para sí solamente en el ser para sí del otro. Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se **reconocen** como **reconociéndose mutuamente**.*
> *Hay que considerar ahora este puro concepto del reconocimiento, de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia. Este proceso representará primeramente el lado de la **desigualdad** de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.*[335]

Las autoconciencias tienen un hacer, una práctica social, una manera de entender el mundo. Para no estar vacías, sin contenido, imitan una a la otra,

[335] FE. pp. 114-115.

comparten un mismo mundo de valores. Las dos hacen lo mismo aunque son diferentes, pero la diferencia no es sustancial. Las dos autoconciencias comparten el mundo, no hay desunión en las creencias, y de este modo "se reconocen como reconociéndose mutuamente". Es la quietud del reconocimiento, sin violencia o divisiones. Cada una entrega de sí misma lo que tiene, porque el ser humano siempre necesita integrar su personalidad en la comunidad[336].

Sin embargo, cada autoconciencia cree tener el "medio", la mediación, es decir, la verdad o la expresión auténtica de la realidad, y sólo una de ellas puede tenerla y ser reconocida, "siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce."

La autoconciencia que quiere ser reconocida como la "mediación", como el ser verdadero y no negativo, desea que la otra autoconciencia le reconozca como la única[337]. Sin embargo, la otra autoconciencia desea lo mismo y cada una tiene la certeza subjetiva de sí misma. Esta oposición tiene como resultado una lucha a muerte, donde se considera a la otra autoconciencia como un objeto de deseo, de la misma manera en que se consumía y se cancelaba la existencia de los objetos en la vida, también las autoconciencias quieren que la otra someta su voluntad y reconocimiento, a la verdad de la otra autoconciencia. La confrontación entre las dos autoconciencias será violenta, una lucha a muerte en las que las dos arriesgan la vida y ponen en juego su libertad y su existencia.

Para ser absolutamente la verdad y salir de la certeza de su existencia, las dos autoconciencias deben negar y cancelar la existencia de la otra autoconciencia, negarse a ellas mismas (porque su vida material y existencial se pone en medio de una lucha a muerte) y someter a la otra. Pero esta negación de las

---

[336] El comentario a este pasaje de Hegel de Rubén Dri es valioso: "La relación de amistad o de comunión con otra persona o con otras personas en una comunidad me unifica a mí mismo. Me siento bien, en paz. Siento que mi situación conflictiva se aplaca y surge en mí la creatividad. Es porque los extremos, es decir, los otros y yo, somos cada uno para los otros como otros tantos términos medios de un silogismo mediante el cual nos unimos con nosotros mismos […] En el reconocimiento perfecto –utopía siempre presente. Cada extremo pasa libremente al medio y de éste al otro extremo. Hay perfecta igualdad y perfecta intercomunicación." Op. cit., Dri, pp. 166-167.

[337] En este caso, la autoconciencia no es "verdadera" ni posee la verdad, sino que tiene una "certeza" de sí misma, una certeza subjetiva en la afirmación de su existencia. Si quiere la verdad, la reconocerá al final del proceso y será en el reino de la intersubjetividad, cuando reconozca a las otras autoconciencias, como parte de ella misma.

autoconciencias de la vida y de la certeza de sí, deviene en dos contradicciones: si la autoconciencia renuncia a luchar por el reconocimiento, no será nunca libre, ni se expresará en el ámbito de la verdad, se quedara en el nivel de la certeza de sí misma; si en la lucha mata a la otra autoconciencia, entonces, no existirá el reconocimiento, pues ya muerta la autoconciencia, no podrá reconocer a la otra como verdadera:

> *La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta **inmediatez** o en este **ser** su ser para sí, es **singular**. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo **inmediato**, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras **independientes**, conciencias hundidas en el **ser** de la **vida** -pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es-, conciencias que aun no han realizado **la una para la otra** el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro **ser para sí**, es decir, como autoconciencias. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible sí el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.*
> *Pero la **presentación** de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún **ser allí** determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida. Esta presentación es el hacer **duplicado**; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, **el hacer por sí mismo**, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se **comprueban** por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de **ser para sí** a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el **ser**, no es el modo **inmediato** como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro **ser para sí**. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como **persona**, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como un otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta. Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de*

ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues como la vida es la posición natural de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento.[338]

Vemos claramente en el texto de Hegel, que el sentido de que las dos autoconciencias luchen es obtener su verdadera libertad, ser "independientes". Si una de las dos autoconciencias elimina a la otra, se queda sin "la significación postulada del reconocimiento", por lo que la muerte es negada en la autoconciencia que ha sido derrotada, porque ahora su papel será reconocer a la otra autoconciencia como la verdadera y suprimir la negación de todos los momentos, en el reconocimiento.

Al arriesgar la vida y luchar a muerte, las dos autoconciencias son ahora conscientes de la vida, de alguna forma enajenan[339] su sentido de inmediato de la vida y descubren la diferencia de la existencia biológica de la social o existencial. Si la autoconciencia arriesga la vida y no muere, la muerte natural cobra otro sentido y le devuelve a la autoconciencia un sentido trascendente de su propia vida: el ser humano esta destinado a morir. Pero esa conciencia enajenada, inmediata de la propia muerte y de la trascendencia de la vida, es sólo posible al poner en juego la propia vida[340]. La muerte, sin embargo, deja una contradicción en la autoconciencia que triunfa: no se considera, a la otra autoconciencia que ha sido derrotada, como un individuo independiente, se le considera un objeto, una cosa, un momento negativo que sólo sirve al reconocimiento. Esa dualidad entre autoconciencias, una reconocida y triunfante, y la otra derrotada y objetivada, lleva a otras dos figuras: el amo y el siervo:

En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el

---

[338] FE. pp. 115-116. Para estos pasajes, puede verse el clásico de Alexander Kojeve, *La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel.* Pléyade, Buenos Aires, 1971, pp. 48-61. También, Op. cit., Dri, pp. 167-174. Op. cit., Hyppolite, pp. 144-158. Op. cit., Marx, pp. 649-663.

[339] El tema de la enajenación en Hegel ha sido tratado con amplitud por diferentes personas, en especial por Marx y el marxismo. Debemos decir que nosotros no nos adentramos al tema en todas sus áreas, sólo lo hacemos cuando corresponden al problema religioso, que es el que Marx y Feuerbach, trabajan más a fondo. Op. cit., Dri, pp. 172-173.

[340] Esta experiencia de morir es también una figura metafórica que puede estudiarse en las culturas antiguas, sobre todo, en los ritos de iniciación. Si el hombre ha de crecer y procrear, debe morir a su ser infantil y nacer como hombre de la comunidad. Debe matarse, metafóricamente, el ser de niño o al padre o a la madre, para separarse de esa realidad natural de la vida. Hegel, sin embargo, no esta hablando de esta realidad, pero no queríamos dejar este punto sin comentario.

simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la ***coseidad****. Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aun, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el* ***señor****, la segunda el* ***siervo****.*[341]

La autoconciencia del "señor", como figura ya reconocida, no es para sí misma, sino que es en función de otra autoconciencia, el "siervo". Sin el reconocimiento del "siervo" el "señor" no tiene sustancia, aparece así como un momento negativo, en cuanto que para poder afirmarse como "señor", necesita no de él mismo, sino que depende del "siervo". En su ser, el "señor" necesita mantener la vida, es así que pone a su servicio al "siervo", que es la mediación entre el "señor" y las cosas. De esta forma, el "siervo" es una cosa al servicio del "señor", pues su ser no es independiente, sino que depende, en la mediación, del "señor" que le da existencia como cosa y de su persona, porque necesita dicha relación para establecer la mediación de su ser. El "siervo" es dependiente, porque necesita del reconocimiento del "señor", pero el "señor" no necesita de su reconocimiento, sino que el "señor" establece una relación de dominación cosificada, mediatizada, en la que sólo se cumplen las necesidades del "señor". El "señor" abandona el medio, porque el medio para subsistir es otra autoconciencia que no "es", en estricto sentido, una autoconciencia, sino una "cosa". El "señor" no transforma la realidad para consumirla y poder subsistir, sino que pone al "siervo" en la transformación de la naturaleza, el "siervo" es el medio que establece la relación entre la realidad biológica y la realidad existencial del "señor".

El señor es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona a) de un modo inmediato, con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno

[341] FE. p. 117.

de ellos por medio del otro. El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. Y, asimismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla. Por el contrario, a través de esta mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.[342]

El "señor" sólo consume, cumple sus deseos y se sirve del "siervo" para ello. La relación del "señor" es una relación puramente negativa, que no afirma nada, sino que niega la existencia del "siervo" y afirma su propia existencia, además que niega la realidad natural por ser sólo consumidor pasivo y no transformador de la cultura. El "señor", en esta dialéctica del reconocimiento y el consumo de los objetos materiales y sociales, encuentra su propia contradicción: el "siervo", que es el fundamento de su esencia por ser la mediación con la realidad, no es una esencia, no retiene la verdad sino que es sólo y pobremente, una certeza de sí mismo. Lo que quiere decir que el "siervo" no representa la mediación y el reconocimiento que el "señor necesita, sino que sólo es una relación desigual, porque el "señor" no se niega, sino que se afirma en el "siervo", y el "siervo" no se afirma, sino que se niega en el "señor". El reconocimiento del "siervo" no le sirve al "señor", pues el "siervo" ha entregado y sometido su esencia a la negatividad, es decir, a la transformación de la naturaleza, para ofrecerle y sostenerle al "señor" su vida biológica, y al reconocimiento, que el "siervo" sólo

[342] FE. pp.117-118. Es el apartado más famoso de la *Fenomenología*, uno de los que más se ha debatido e interpretado. La relación es compleja en muchos sentidos, desde que el señor no es sin el siervo, y que el siervo no es sin el señor. Como figura histórica hay muchos momentos en que esto ha sucedido y que estas figuras se han representado en el drama de la historia. Hegel no piensa en uno en particular, sino en todos. En la conciencia religiosa, también se puede aplicar este drama: Feuerbach va insistir que la conciencia religiosa reproduce una conciencia enajenada, de señor y siervo, antes que una conciencia desventurada. Kierkegaard y Nietzsche serán también representantes de estas figuras, más que desventuradas, enajenadas, apresadas y liberadas en su noción de Dios. Pero no adelantemos vísperas, que estos temas serán tratados un poco más adelante.

es una “conciencia servil”, “desigual”, no con la fuerza ni la autoridad para que el “señor” se levante como una figura verdadera:

> *En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta. Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella. Y otro tanto ocurre con el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino inesencial. Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.*
>
> *Para el señor, la conciencia no esencial es aquí el objeto, que constituye la **verdad** de la certeza de sí mismo. Pero, claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene, pues, la certeza del **ser para sí** como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella.*
>
> *La **verdad** de la conciencia independiente es, por tanto, **la conciencia servil**. Es cierto que ésta comienza apareciendo **fuera** de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia **repelida** sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.*[343]

Hegel nos propone que revisemos el por qué de la “conciencia servil”. ¿Qué fue lo que orilló al “siervo” a someterse? El temor, el miedo a la muerte. En la lucha a muerte de las autoconciencias, el siervo puso también su existencia biológica en juego. Como fue derrotada, tuvo que enfrentar a la muerte y la negación completa de su existencia para conservar la vida. Esta experiencia de enfrentar la muerte, lo desorbitaron, le quitaron al “siervo”, todos los puntos fijos y sintió la muerte.

[343] FE. pp. 118-119. Op. cit., Dri, 175-179. Op. cit., Hyppolite, pp. 156-160. Es posible que Hegel haya utilizado el ensayo de Etienne de la Boetié, *Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria o el Contra uno*. Trotta, Barcelona, 2008. No encontramos ninguna referencia en los especialistas que utilizamos a Etienne de la Boetié, pero las semejanzas en la propuesta de que la “servidumbre” es, en la dialéctica, aceptada por el “señor”, pero sobre todo, por el “siervo”, hacen pensar que Hegel tiene esta deuda intelectual.

Pero esta experiencia de la muerte, en la que el "siervo" pierde todos sus centros y sus seguridades para enfrentarse a la muerte, le dejan, igual que al "señor", la conciencia de la vida como un bien, así como fue para el "señor" un bien, un objeto la vida del "siervo", en el "siervo" la vida se vuelve un objeto valioso, una forma de ser para sí. El "siervo" acepta que la negación de la vida en la servidumbre, es una afirmación de su propia vida. Aunque al transformar el "siervo" la realidad natural y ponerse como medio de subsistencia del "señor", encuentra la superación de la muerte natural: es en el trabajo donde el "siervo", se hará libre:

> *Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto,* ***la verdad*** *es, para ella, la* ***conciencia independiente y que es para sí****, pero esta verdad* ***para ella*** *no es todavía* ***en ella****. Sin embargo, tiene* ***en ella misma****,* ***de hecho****, esta verdad de la pura negatividad y del* ***ser para sí****, pues ha* ***experimentado*** *en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad,* ***el puro ser para sí****, que es así* ***en*** *esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también* ***para ella****, pues en el señor dicho momento es su* ***objeto****. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal* ***en general****, sino que en el servir la lleva a efecto* ***realmente****; al hacerlo, supera en todos los momentos* ***singulares*** *su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.*[344]

Para Hegel, "el siervo" también tiene deseos, apetencias, pero esos deseos están dirigidos a otra parte. Su ser no puede negar al "señor" ni oponerse a su voluntad, pues esta el peligro de morir. La muerte hace que el "siervo" fije su existencia y su vida en el trabajo, ya que el trabajo representa una negación de los deseos y una aceptación de la enajenación de la voluntad. Hegel le llama

[344] Este es otro pasaje que es de los más interpretados en Hegel. Tiene, si queremos ver alguna relación estrecha, mucho de la doctrina Protestante y el mismo Weber diría que ese es el sentido de la "ascética intramundana" en las sectas de corte calvinista, que impiden que el creyente, no le encuentre ningún sentido a su existencia terrenal, a causa del "desencantamiento del mundo", por obra de la radicalización de la teoría de la predestinación. Op. cit. Weber, pp. 100-160. En Marx, el que el "siervo" se reconozca libre en el trabajo, le permite liberarse de su conciencia enajenada, y en otro momento, por efecto de las contradicciones del capital, apropiarse de los medios de producción. Este análisis está más en el Marx del *Capital*, y menos en el de los *Manuscritos*, aunque los *Manuscritos* prefiguran este análisis que después encontrará su desarrollo en el *Capital*.
Con referencia al tema de la angustia y la muerte que llevan al "siervo" al trabajo, Rubén Dri comenta: "Este tema central de la angustia será retomado por las filosofías que, de una u otra manera, se denominan "filosofías de la existencia". En Kierkegaard abre el campo de las posibilidades. En el de Heidegger del *Ser y el Tiempo* separa la existencia inauténtica de la auténtica, mientras que en el Heidegger posterior, abre el ámbito del ser, o sea, de la nada." Op. cit., Dri., p. 181.

“apetencia reprimida”, que representa al trabajo como una manera de cancelar o dirigir el deseo a su ser biológico y cultural. Pero la cultura, la transformación natural del mundo, le parecen al “siervo” momentos ajenos a él, es decir, no son cosas que le sean propias, porque el “señor” las consume y las cancela. El trabajo es una exteriorización del deseo, por eso es que el “siervo” se “extraña” del trabajo realizado, no lo identifica como una parte de sí mismo. El trabajo es entonces *en sí*, un momento de negación de los deseos.

El trabajo será consumido por el “señor” y el “siervo” identifica el trabajo, como parte no esencial, es decir, como una negación de su ser. Pero es precisamente en la mediación del “siervo”, que el trabajo tiene un objetivo y un sentido general: si el “siervo” identifica el trabajo con el “señor” y con la propia subsistencia de la vida, entonces, quiere decir que el trabajo representa algo de sí mismo: sin el trabajo, el “siervo” no tendría la vida y viviría en el temor de la muerte. El trabajo deviene entonces para el “siervo” una parte de sí mismo, sin lo cual su existencia carecería de finalidad. El “siervo” aún no es consciente de que el trabajo lo libera totalmente de la esclavitud y lo hace permanecer en la cultura, en cambio, ha encontrado un “sentido propio” del trabajo que representan su vida y el temor:

Ahora bien, sin el “temor” y la “disciplina” del trabajo, el esclavo no podría permanecer en la vida y en el espíritu de las culturas, aunque sigue siendo una conciencia limitada, todavía no reconocida ni reconciliada con el trabajo material, creyendo que la libertad es una cuestión mental, más subjetiva que objetiva:

> *Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución en sí, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto para ella misma y no el ser para sí. Pero a través del trabajo llega a sí misma. En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que ésta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que*

trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma.
Ahora bien, la formación no tiene solamente esta significación positiva de que, gracias a ella, la conciencia servidora se convierte, como puro ser para sí, en lo que es, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor. En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí. En el señor, el ser para sí es para ella otro o solamente para ella; en el temor, el ser para sí es en ella misma; en la formación, el ser para sí deviene como en propio ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí. Por el hecho de colocarse hacía afuera, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma sentido propio, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un sentido extraño. Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se vera totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aun en sí al ser determinado; el sentido propio, es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre. Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total.[345]

Llegamos así al momento que queremos trabajar y necesitábamos hacer el recorrido de la autoconciencia, para entender a la “Conciencia Desventurada”. La primera figura de la “servidumbre” que cree en la libertad, pero sin dejar de ser esclava es la figura del “estoicismo”. Hegel no estudia más la figura del “señor” y concentra sus esfuerzos en el “siervo”.

El “siervo” ha descubierto que su esencia no depende enteramente del “señor”, aunque existe una parte de sí misma que no niega por completo esa dependencia y la cree necesaria. ¿Por qué cree el “siervo” que una parte de sí mismo no depende del “señor”? Hegel explica que el “siervo” no piensa que en

[345] FE. p. 120-121.

la relación de los objetos se encuentre la verdadera libertad, no es la creación de las cosas donde el "siervo" piensa que su ser está liberado, sino que el trabajo sigue siendo la manera en que el "siervo" puede permanecer en la vida. El trabajo le ha devuelto al "siervo" una convicción: su ser *para sí*, esto es, la conciencia de que el mismo es consciente. La libertad se encuentra ahora en la subjetividad del "siervo", en rechazar su libertad exterior y preferir su libertad interior. La libertad es un pensamiento, una abstracción, un momento que no puede ser atrapado por su naturaleza mental:

> *En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo. Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia pensante en general o que su objeto es la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí. La conciencia homónima consigo misma que de sí misma se repele deviene elemento que es en sí; pero es en este elemento primeramente sólo como esencia universal en general, y no como esta esencia objetiva en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser.*[346]

La expresión de esta figura del "siervo" que se sabe libre en el pensamiento, esta sintetizada en el "estoicismo". La doctrina del estoicismo consistía en afirmar que las determinaciones de la realidad dependen de la razón y que fuera de ella no existe nada. Este subjetivismo de la libertad niega la existencia exterior de las cosas, la bondad o la virtud fuera del pensamiento. El pensamiento es la determinación esencial de todo, por lo que el mundo exterior no es relevante. Lo negativo ahora se encuentra en el exterior, ya que es negación del pensamiento. Pero el pensamiento que determina la esencia de todo es también una negación. El resultado de esta dialéctica es que el pensamiento para el estoico es también un vacío, una manera de pensar en la que todos son libres en "abstracto", sin afianzarse a una realidad social; todo es verdadero, siempre y cuando este determinado por el pensamiento. Lo bueno y verdadero sólo es real si dependen del pensamiento. Pero, ¿qué es el pensamiento? El estoico respondería que no es nada en sí mismo, sólo lo que resulta racional. El pensamiento entonces es sin "contenido", su esencia es negativa en abstracto, no en lo concreto. Este vacío lleva al estoico al "hastío", a una vida absurda, sin referencias en la realidad:

[346] FE. p. 122.

Ahora bien, aunque para esta autoconciencia la esencia no sea ni algo otro que ella ni la pura abstracción del yo, sino el yo que lleva en él el ser otro, pero como diferencia pensada, de tal modo que en su ser otro se ha retrotraído de un modo inmediato a sí mismo, lo cierto es que esta esencia suya sólo es, al mismo tiempo, una esencia abstracta. La libertad de la autoconciencia es indiferente con respecto al ser allí natural, por lo cual ha abandonado también libremente a éste y la reflexión es una reflexión duplicada. La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma. Pero, puesto que la individualidad, como individualidad actuante, debería presentarse como una individualidad viva o, como individualidad pensante, abrazar el mundo vivo como un sistema del pensamiento, tendría necesariamente que encontrarse en el pensamiento mismo, para aquella expansión, un contenido de lo que es bueno y para ésta un contenido de lo que es verdadero; para que en lo que es para la conciencia no entre absolutamente ningún otro ingrediente que el concepto, que es la esencia. Pero, como el concepto, en cuanto abstracción, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene contenido alguno en él mismo, sino un contenido dado. Es cierto que la conciencia cancela el contenido, como un ser ajeno, en tanto que lo piensa; pero el concepto es concepto determinado, y esta determinabilidad del concepto es lo ajeno que tiene en él. De ahí que el estoicismo cayera en la perplejidad cuando se le preguntaba, para emplear la terminología de la época, por el criterio de la verdad en general, es decir, propiamente hablando, por un contenido del pensamiento mismo. Preguntado sobre qué era bueno y verdadero, no daba otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo sin contenido: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional. Pero esta igualdad del pensamiento consigo mismo no es, a su vez, más que la forma pura en la que nada se determina; de este modo, los términos universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en los que necesariamente tiene que detenerse el estoicismo son también, sin duda, en general, términos edificantes, pero no pueden por menos de engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión del contenido.

Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que replegarse del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma. El contenido vale para ella, ciertamente, tan sólo como pensamiento, pero también, al mismo tiempo, como pensamiento determinado y como la determinabilidad en cuanto tal.[347]

---

[347] FE. pp. 123-124. Pannenberg advierte: "En esa conciencia universal de libertad, los diferentes individuos son iguales. Su igualdad está negativamente determinada frente a la diferencia entre señoría y servidumbre. Pero esta libertad universal, igual para todos, es sólo abstracta. Existe únicamente en el elemento del pensamiento, no tiene realidad en la vida social, por lo que se convierte en víctima del escepticismo, lo que se refleja en la contingencia, dependencia y mudabilidad reales de una autoconciencia, la estoica, que se pretendía libre e inmutable (inconmovible)." A nota a pie Pannenberg concluye: "En esta parte, Hegel percibe conjuntamente los aspectos históricos-sociales de la libertad y de la lucha por su realización con el enfrentamiento filosófico entre el estoicismo y el escepticismo de la Antigüedad clásica. El resultado de ambos procesos es la conciencia de la necesidad de una redención, la cual constituye el presupuesto histórico para la aparición de la religión cristiana." Op cit. Pannenberg, p. 298, nota 12. Rubén Dri escribe: "La conciencia estoica ha salido de la relación señor-siervo. Es el resultado, el primer resultado, de esa dialéctica. No le importa estar en el trono o en la cárcel. Dado que la conciencia se ha retraído completamente de toda realidad

Podemos decir que al estoicismo le ha faltado la determinación "concreta", una negación que niegue en verdad la realidad, sin tener lo subjetivo como afirmación de lo real. En ese sentido, la siguiente figura que representa el *para sí* del estoicismo, es el escepticismo.

El escepticismo reconoce la existencia del mundo exterior y realiza en él una parte de su conciencia: "el trabajo y la apetencia". Esta realidad que el estoicismo negaba, el escéptico la afirma como una negación, quiere decir que el escéptico se sabe como "siervo", como transformador de la naturaleza y como medio de subsistencia, pero distingue que la libertad en la realización material puede ser un momento de enajenación de su conciencia. En este sentido, el escepticismo divide los momentos: hay enajenación en la realización del deseo y el trabajo, una exteriorización de su ser, que aparece como negativa, porque afirma esa dialéctica de la vida; otra parte, corresponde a su conciencia de la existencia del mundo exterior, y Hegel plantea que esa conciencia vuelve en el escepticismo en las figuras de la "certeza, la percepción y el entendimiento". Esa vuelta de los momentos de la conciencia, retornan de diferente manera, transformados por el trabajo y el deseo, por la autoconciencia que ha arriesgado la vida:

> *Hemos determinado así la acción del escepticismo en general y su modo de operar. El escepticismo pone de manifiesto el movimiento dialéctico que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la inesencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre y de lo que vale como algo determinado para el pensamiento abstracto mismo. Aquella relación entraña al mismo tiempo un determinado modo en el que se dan también preceptos morales como mandamientos del señorío; pero las determinaciones que se dan en el pensamiento abstracto son conceptos de la ciencia, en los que el pensamiento carente de contenido se expande y atribuye el concepto de un modo en realidad puramente externo a*

---

sensible, se ha retirado <<a la esencialidad simple del pensamiento>>, todo lo que pasa fuera de ella, en el mundo sensible, la tiene sin cuidado. Pueden maniatar los miembros del cuerpo, pero no el pensamiento. Éste queda absolutamente libre. […] Es evidente que aquí Hegel tiene en mente dos figuras del estoicismo romano: Marco Aurelio, el emperador, el que está *en el trono*, y Epicteto, el esclavo luego liberto, el que está bajo las cadenas. Ambos suscribían la frase con la que el poeta Horacio, quien precisamente no era estoico, los describía: *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* (Horacio, Carmen, III, 3): "Si el mundo cae hecho pedazos, las ruinas lo encontrarán sereno." Op. cit., Dri, pp. 194-195. Hyppolite afirma: "En efecto, el estoicismo se limita a afirmar la coherencia del pensamiento en todos los diversos contenidos de la experiencia. La autoconciencia libre se eleva así por encima de la confusión de la vida y conserva para sí la impasibilidad sin vida que tanto se ha admirado del sabio estoico; pero las determinaciones siguen siendo lo que son, el pensamiento se extiende allí y se afirma él mismo; las determinaciones son y su ser particular, arbitrariamente elevado a al altura de la universalidad del pensamiento, se conserva en su particularidad. El dogmatismo se muestra en este pensamiento que, de esta manera, erige arbitrariamente en dogma tal o cual determinación." Op. cit., Hyppolite, p. 165.

un ser independiente de él que constituye su contenido y sólo considera como válidos los conceptos determinados, aunque se trate también de puras abstracciones.[348]

El escéptico sabe que hay determinación de la realidad externa en el trabajo, pero su ser sigue condicionado al "señor", no como ser real, sino como figura, por eso Hegel la llama "señorío". Del "señorío" le viene al escepticismo una parte de su conciencia, aunque sean "puras abstracciones", que están contenidas en "preceptos morales". El escepticismo las acepta, pues su entendimiento todavía no supera ese momento.

Cuando el escepticismo se adentra en las determinaciones de su ser, descubre que el trabajo y los preceptos morales de su pensamiento, son sólo momentos transitorios, una realidad que no permanece en sí misma, sino que se sostiene por efecto de su libertad. En la transformación de la realidad, el trabajo se objetiva, puede permanecer independiente de la conciencia, pero también lo es para el escéptico la conciencia de su libertad: puede ser libre mientras realice su esencia, no como un *otro*, sino en el pensamiento que "penetra" la naturaleza:

Lo dialéctico, como movimiento negativo, tal y como es de un modo inmediato, empieza revelándose a la conciencia como algo a lo que está entregada y que no es por medio de ella misma. Por el contrario, como escepticismo, dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real; no sólo lo objetivo en cuanto tal, sino su propia actitud ante ello, en la que lo objetivo vale y se hace valer en cuanto tal y, por tanto, así su percepción como su consolidación de lo que está en peligro de perder, la sofistería y lo verdadero determinado y fijado por medio de ella; a través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a verdad. Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, del modo que sea y de dondequiera que venga, se establece como una diferencia firme e inmutable. Semejante diferencia no tiene en sí nada de permanente y tiene necesariamente que desaparecer ante el pensamiento, ya que lo que se diferencia consiste cabalmente en no ser en sí mismo, sino en tener su esencialidad solamente en un otro; el pensamiento, en cambio, es la penetración en esta naturaleza de lo diferente, es la esencia negativa como simple.[349]

Al "desaparecer" la "realidad objetiva" en la autoconciencia del escepticismo y su actitud negativa frente a ella, el escepticismo tiene "la certeza de su libertad". La libertad le viene al escepticismo como una "ataraxia", una manera

[348] FE. p. 125.
[349] FE. pp. 125-126.

de saber que la realidad es transitoria y que en la percepción y el trabajo no hay una verdad. Tampoco hay verdad en lo que viene de fuera de ella como determinación de su realidad, por ejemplo, en los preceptos morales del "señor", lo que permite la "ataraxia", la tranquilidad de su conciencia.

Las cosas parecen resueltas en este momento de la afirmación de la libertad en la negación del mundo exterior transitorio y de su conciencia de la autodeterminación, sin embargo, la *ataraxia* es también una conciencia que proviene de la misma autoconciencia del escepticismo. Es decir, la realidad debe de todas formas determinarse y al final, depende de la conciencia del escéptico, pues ninguna realidad le viene de fuera, le es "ajena". Si se han negado las "representaciones sensibles" y las "determinaciones externas" y en ninguna de ellas se encuentra la verdad, ni tampoco estas negaciones han surgido del escepticismo, sino que han sido exteriores, comienzan a mezclarse, a confundirse la realidad exterior y la libertad, pues todavía no son momentos bien diferenciados en la autoconciencia del escéptico:

> *Por tanto, la autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma. Esta certeza no brota de algo ajeno que haga derrumbarse en sí misma su múltiple desarrollo, como un resultado que tuviera tras sí su devenir; sino que la conciencia misma es la inquietud dialéctica absoluta, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya igualdad se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la determinabilidad con respecto a lo desigual. Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia es esto para sí misma, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento. Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia que es empírica, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad. Pero, del mismo modo que se hace valer así como una vida singular y contingente, que es, de hecho, vida animal, y autoconciencia perdida, se convierte al mismo tiempo, por el contrario, en autoconciencia universal e igual a sí misma, ya que es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia. De esta igualdad consigo misma o más bien en ella misma recae de nuevo en aquel estado contingente y en aquella confusión, pues precisamente esta negatividad en movimiento sólo tiene que ver con lo singular y se ocupa solamente de lo contingente.*[350]

[350] FE. p. 126.

En la confusión entre “realidad sensible” y “libertad”, entre que el escepticismo está en el mundo y lo transforma, pero a su vez lo niega por su “contingencia”, y luego determina su existencia en la “igualdad consigo misma”, pero debe afirmar y determinar la realidad, y termina ocupándose de lo “contingente”, entonces hay una confusión que hacen del escepticismo un “desatino”, una “vuelta” en torno a lo mismo, una contradicción que no se supera, sino que permanece en la pura negación:

> *Si se le indica la igualdad, ella indica la desigualdad; y cuando se le pone delante esta desigualdad, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la igualdad; su charla es, en realidad, una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos consigo mismo, se dan la satisfacción de permanecer en contradicción el uno con el otro.*[351]

Hegel indica que del estoicismo y del escepticismo, nace la siguiente figura que tiene los dos momentos: “la conciencia desventurada”[352].

La “conciencia desventurada” la caracteriza Hegel como contraponiendo las dos figuras: el estoicismo y el escepticismo. Al contraponerlas, se encontraran sin mediación, generando una división, una escisión en la conciencia que no se supera, sino que se contradice a sí misma:

> *Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es para sí la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas -y que es así la conciencia de su propia contradicción. En el estoicismo, la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien se duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno sólo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aun no su unidad, y la conciencia desventurada es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.*[353]

---

[351] FE. p. 127.

[352] Los comentaristas de la *Fenomenología* consideran de vital importancia la conciencia desventurada, por ser una de las imágenes más poderosas en la dialéctica general, más importante aún que la dialéctica de la conciencia. Por ejemplo, Hyppolite afirma que “la conciencia desgraciada es el tema fundamental de la *Fenomenología*. Efectivamente, la consciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio consciencia desgraciada; y la consciencia desgraciada es, o bien una consciencia que ha superado su dualidad y ha vuelto a encontrar la unidad por encima de la separación. Justamente por ello hallaremos continuamente en la Fenomenología el tema de la consciencia desgraciada presentado en formas varias.” Op. cit., Hyppolite, p. 172.

[353] FE. p. 127-128.

¿Cuál es la razón de que la conciencia se encuentre "duplicada"? Ya dijimos que la conciencia desventurada tendrá las dos figuras "contrapuestas". La conciencia sabe de su división: se encuentra "desdoblada". Cuando cree obtener la reconciliación de las dos figuras, una de ellas "repele" a la otra. La desgracia consiste en que esta conciencia cree que sus momentos puede unificarse, pero la unidad no es posible porque ella misma esta dividida, aunque sea una misma conciencia. Hegel reconoce que esta unidad de la conciencia es sólo "en sí", pero nunca "para sí":

> *Esta conciencia desventurada, desdoblada en sí misma, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí una sola conciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, para sí no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas.*[354]

Por esa razón el subtítulo es "conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso". Es en la misma subjetividad donde ocurre esa dialéctica: las dos figuras, el estoicismo y el escepticismo, se dan en una misma conciencia. Lo "piadoso" consiste en la búsqueda de la unidad, en la solución de los momentos y la contemplación de las dos "figuras" en una síntesis religiosa, en la búsqueda de Dios como verdad. En este sentido, Hegel comienza la dialéctica en la conciencia del escepticismo. Lo que quiere obtener la conciencia de las dos figuras es su libertad, pero ninguna de ellas la tiene verdaderamente. Lo más que han podido obtener el estoicismo y el escepticismo, es la certeza de su determinación, la relación con la realidad y la contradicción en sus posturas. El estoicismo es la representación de lo inmutable o de la "esencia simple". El escepticismo es lo mutable, o lo "inesencial".

La conciencia desventurada quiere *para sí* lo esencial y encuentra que no puede mantenerse en la conciencia del escepticismo, porque ella misma es mutable, cambiante. El escepticismo acepta que hay una realidad, pero esa realidad es cambiante, no se detiene, no esta fija. La vida misma del sujeto consciente es transitoria. Si el escepticismo me hace dudar de lo que esta fijo,

[354] FE. p. 128.

porque la vida misma es un continuo cambio, entonces, la conciencia rechaza lo mutable, lo cambiante, es decir, rechaza su propia vida, quiere "liberarse de lo inesencial":

> *Por cuanto que primeramente esa conciencia no es sino la unidad inmediata de ambas, pero de tal modo que no son para ella lo mismo, sino que son contrapuestas, tenemos que la una, la conciencia simple e inmutable, es para ella como la esencia, mientras que la otra, la que cambia de un modo múltiple, es como lo no esencial. Ambas son para ella esencias ajenas la una a la otra; y ella misma, por cuanto que es la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia cambiante y es para sí lo no esencial; pero, como conciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, tiene necesariamente que proceder, al mismo tiempo, a liberarse de lo inesencial, es decir, a liberarse de sí misma.*[355]

Cuando la conciencia desventurada quiere deshacerse de lo mutable y lanzarse a lo inmutable para permanecer, ella misma engendra la contradicción, porque no renuncia totalmente a lo mutable, pues no le es indiferente su propia vida, por la que ha luchado a muerte y ahora le es significativa.

La contradicción insuperable en ambos momentos le hacen distinguir a la conciencia que las dos figuras son "ajenas", es decir, son en la conciencia como unidad, pero sólo son "en sí", ya que no las identifica como dentro de ella misma, no son "para sí":

> *Ambas son para ella* [la autoconciencia] *esencias ajenas la una a la otra; y ella misma, por cuanto que es la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia cambiante y es para sí lo no esencial; pero, como conciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, tiene necesariamente que proceder, al mismo tiempo, a liberarse de lo inesencial, es decir, a liberarse de sí misma. En efecto, si bien para sí es solamente lo cambiante y lo inmutable es para ella algo ajeno, es ella misma simple y, por tanto, conciencia inmutable, consciente por tanto de ello como de su esencia, pero de tal modo que ella misma no es para sí, a su vez, la esencia. Por consiguiente, la posición que atribuye a las dos no puede ser la de una indiferencia mutua, es decir, la de la indiferencia de ella misma hacia lo inmutable, sino que es de un modo inmediato y ella misma ambas, y para ella la relación entre ambas es como una relación entre la esencia y la no-esencia, de tal modo que esta última es superada; pero, por cuanto que ambas son para ella igualmente esenciales y contradictorias, tenemos que la autoconciencia no es sino el movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario.*[356]

---

[355] FE. p. 128. Como bien señala Rubén Dri, si quiere comprenderse este fragmento, debería utilizarse no el subtítulo "La conciencia mudable", sino el de "La conciencia inmutable", porque "La conciencia mudable, particular, quiere identificarse con la conciencia inmutable, desaparecer en ella." Op. cit., Dri, p. 207.

[356] FE. pp. 128-129.

Esta contradicción se dará entonces en un plano existencial, pues al querer la conciencia desventurada cancelar y superar una de las figuras, tendrá que sucumbir ante la otra, y viceversa, lo que provoca dolor, frustración. No se puede obtener el absoluto, sino que el drama de lo finito y lo infinito, será representado en toda existencia humana:

> *Estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario. La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad. Remontándose sobre esto, pasa a lo inmutable. Pero esta elevación es ella misma esta conciencia; es, por tanto, de modo inmediato la conciencia de lo contrario, a saber, la conciencia de sí misma como de lo singular. Y, cabalmente con ello, lo inmutable que entra en la conciencia es tocado al mismo tiempo por lo singular y solamente se presenta con esto, en vez de haberlo extinguido en la conciencia de lo inmutable, se limita a aparecer constantemente de nuevo en ella.*[357]

Hegel describe con precisión el drama del ser humano que no puede alcanzar a Dios cuando lo busca, porque su existencia aparece como esencial cuando renuncia a lo mutable (a la vida), y porque su existencia aparece como inesencial cuando renuncia a lo inmutable (Dios). Reproduce Hegel el sentimiento y la vivencia de aquellos que emprenden el camino de la espiritualidad, sobre todo en el judaísmo y el cristianismo: hacerse uno con Dios representa la renuncia a la propia persona, a la vida. Todo aquel que

[357] FE. p. 129. Rubén Dri confirma que: "Para poder entender esta dialéctica es necesario tener en cuenta que Hegel la va trabajar teniendo presente la experiencia religiosa medieval. El prototipo de la conciencia desgraciada es la conciencia religiosa medieval. Es la que se da en el seno de la Iglesia Católica. Naturalmente no quiere esto decir que mediante esta figura de la conciencia desgraciada Hegel va a tratar sólo de la experiencia histórica medieval. Se trata, como con todas las figuras de la conciencia que aparecen en la *Fenomenología*, de una figura necesaria. Toda conciencia pasa por ella y no sólo una vez, sino múltiples veces y en diversos niveles. Pero la experiencia que Hegel tiene en particular en mente al desarrollar esta figura es dicha experiencia religiosa." Op. cit., p. 207. Hyppolite coincide y explica: "La primera forma de oposición es la oposición de lo mutable y lo inmutable, de la esencia y lo inesencial y, para poner un ejemplo concreto, la oposición Dios y el hombre tal como se da en el judaísmo. Pero Dios no es todavía el universal concreto; por eso, Hegel empieza empleando los calificativos de inmutable y de simple en contraste con los de mutable y múltiple. Más tarde, cuando la consciencia se represente su esencia con una forma más desarrollada, lo que se opondrá serán los calificativos de universal y singular. Con todo, la unidad de lo universal y lo singular será realizada en la encarnación cristiana." Op. cit., Hyppolite, p. 178. Este será un punto que nosotros trabajaremos a detalle: la oposición de Dios y hombre que no puede resolverse. De hecho, la solución sólo podrá darse cuando el sujeto se reconozca como sustancia en el devenir de la historia. A ese momento, Hegel lo llama "saber absoluto", cuando la religión y el arte trascienden en la filosofía. Es una "ciencia del sistema" que esta siempre en construcción, por eso Dios y hombre se oponen, para permitir el desarrollo de la historia.

muere tiene la vida, pero aquel que no renuncia a la vida, nunca podrá tener la vida en realidad[358].

La conciencia desventurada sigue sin mediación, sus figuras se contraponen porque no existe en ella el medio que las una, que las haga entrar en dialéctica y finalmente, las supere. Para obtener la mediación, la conciencia "pasa a lo inmutable", con el afán de superar sus contraposiciones.

En esa dialéctica en la que se quieren superar las contraposiciones, la conciencia separa lo inmutable de su existencia: Dios aparece como un ser sin contradicciones, perfecto, único, indivisible. El ser singular se pone en lo inmutable, es decir, el sujeto pone su conciencia en Dios, aunque Dios es lo Abstracto, sin determinaciones. Luego, en la dialéctica, lo inmutable trastorna en sujeto, tiene rostro y determinaciones. El problema radica en que ambos siguen siendo diferentes, no obstante uno y otro se determinen:

> *Pero, en este movimiento; experimenta precisamente este surgir de lo singular en lo inmutable y de lo en lo singular. Para ella, lo singular en general aparece, en la esencia inmutable y, al mismo tiempo, lo singular suyo aparece en aquél. En efecto, la verdad de este movimiento es precisamente el ser uno de esta conciencia duplicada. Pero esta unidad deviene para ella misma primeramente una unidad en la que la diversidad de ambos es todavía lo dominante.*[359]

---

[358] "En la dialéctica de la conciencia desgraciada los dos momentos de la conciencia, el universal y el particular, aparecen como lo inmutable, la esencia, y lo mudable, inesencial. La esencia sería *Dios* como *Dios Padre*, frente al cual la conciencia del individuo aparece como aquello inesencial que constantemente cambia. En la misma conciencia hacen su aparición la esencia, lo eterno, lo que realmente vale, tiene sentido, y la no-esencia, lo que no vale, no tiene sentido. *Quod aeternum non est, nihil est* –"lo que no es eterno, no es nada"-, aforismo que constituyó un verdadero principio de toda la mística medieval. […] Aparece, como resulta claro, un nuevo concepto de liberación. Liberarse no es enriquecerse con nuevas posibilidades, potenciar el yo en sus múltiples relaciones intersubjetivas, ser más uno mismo, sino empobrecerse, despotenciarse, aniquilarse. Sólo en el vacío así producido puede instalarse el momento de la inmutabilidad o de la esencia. En otras palabras, sólo si mi yo se muere Dios vivirá en mí." Op. cit., Dri, p 208. "El judaísmo, dirá Hegel, pone la esencia más allá de la existencia, a Dios fuera del hombre. Justamente porque tomo consciencia de la dualidad de los términos, me pongo a mí mismo como lo inesencial. Yo no soy nada y mi esencia es trascendente. Ello no obstante, el que mi esencia no esté en mí, sino fuera de mí, implica necesariamente un esfuerzo por alcanzarme a mí mismo, por liberarme de lo inesencial. Así, pues, la vida del hombre será ese esfuerzo indefinido por alcanzarse a sí mismo, esfuerzo vano ya que la consciencia inmutable está puesta *a principio* como trascendente." Op. cit., Hyppolite, p. 179. Es necesario aclarar que las experiencias de lo religioso fundamentan un hecho: la experiencia de los hombres de lo divino. Hegel no descarta que esas experiencias sean de un Dios real, una esencia abstracta, y como tal, un Dios lejano, no encarnado en el mundo. Sin embargo, ese es un momento de la realidad y de la experiencia de lo divino, ya que los hombres necesitan de una expresión real, encarnada de Dios. Jesús tendrá ese papel, de llevar a la carne lo que un Dios lejano no era. Pero Jesús, como ser histórico, morirá, su espíritu es el que trascenderá los tiempos. La trascendencia de Jesús fue posible porque su espíritu trastorno en el Cristo, y Cristo es representado por la Iglesia. El culto, la manifestación exterior también es una manera de vivir lo divino, pero en una expresión limitada de lo Absoluto, que tiene su propia dialéctica.

[359] FE. p. 129.

¿Cómo podemos interpretar esta dialéctica de lo singular y lo inmutable? La conciencia coloca el movimiento de sí misma fuera de ella: Dios es lo inmutable, inalcanzable. La experiencia mística judía tendría este corte: el Dios de los judíos es un Dios que se esconde, que no aparece, que es lejano, juez y testigo mudo de las contradicciones humanas. Sin embargo, ese Dios tiene algo de la conciencia humana, de algún modo, Dios se personaliza en mí y yo me personalizo en Dios, pero los dos somos diferentes, no podemos reconocernos como uno mismo[360].

Hegel describe ahora el movimiento de la conciencia hacía lo inmutable, es decir, no es consciente todavía de que esas reflexiones de Dios provienen de ella, sigue la "diversidad" todavía "dominando". Los seres humanos describen a Dios como una potencia, una fuerza externa que no pertenece al común de los seres.

En un siguiente nivel, Hegel desarrolla la idea de este Dios inmutable que tiene su despliegue en la conciencia:

> *En primer lugar, ella misma resurge de nuevo como lo opuesto a la esencia inmutable, y se ve retrotraída hasta el comienzo de la lucha, que permanece como el elemento de toda la relación. En segundo lugar, lo inmutable mismo en ella tiene para ella lo singular, de tal modo que es la figura de lo inmutable, a la que se transfiere, así, todo el modo de la existencia. Y, en tercer lugar, ella misma se encuentra como este singular en lo inmutable. El primer inmutable es para ella solamente la esencia ajena que condena lo singular; en cuanto al segundo es una figura de lo singular como ella misma -deviene entonces en tercer lugar hacia el espíritu, tiene la alegría de encontrarse a sí misma en él y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal.*[361]

En el primer momento, la conciencia puede "resurgir como lo opuesto", volver a la "figura de lo mudable" e iniciar la "lucha", quedarse "contrapuesta". En un segundo momento, lo inmutable deviene lo singular y lo tiene "para ella", de modo que lo inmutable se "transfiere" a la "existencia". Lo inmutable se hace

[360] Sobre este tema, Palmier reitera: "Encontramos aquí el tema principal de los escritos del joven Hegel, ya antes estudiados. La agonía y la muerte de esta consciencia desdichada se realizan a través de varios momentos: El del judaísmo, donde el hombre es esclavo de su Dios trascendente y ajeno al hombre. El advenimiento de Cristo como mediador, por el cual <<lo Invisible va a revestirse de una figura sensible>>." Op. cit., Palmier, p. 49. Hyppolite coincide en este punto: "El judaísmo, que es la consciencia de la separación del hombre y Dios, conduce a la encarnación que es la consciencia de su unidad." Op. cit., Hyppolite, p. 180. Este es un tema que en los *Escritos de Juventud* ya hemos comentado: la división de la conciencia y la aparición de Cristo como reconciliación entre Dios y el hombre.

[361] FE. pp. 129-130.

existente, porque en ella misma esta lo singular[362]. Hegel presenta la figura de Cristo como parte singular de Dios, pero como Jesús en la existencia. En un tercer momento, Jesús muere y reencarna en el Cristo, no obstante el Cristo es real en una comunidad, en la Iglesia, porque lo que permanece de Cristo es su Espíritu, que tiene "la alegría de encontrarse a sí misma en él", además tiene "la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal." El último momento no lo presenta Hegel todavía, pues el sujeto tiene que recorrer el camino de la historia.

Lo que se expone es la dialéctica de la "figura de lo inmutable", de Dios, pero Hegel explica esta paradoja, pues es la misma conciencia la que hace este despliegue, no sólo lo "inmutable", también la conciencia:

> *Lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable se ha dado como la experiencia que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura. Esta experiencia no es, ciertamente, su movimiento unilateral, pues es ella misma conciencia inmutable y ésta, con ello y al mismo tiempo, también conciencia singular, y el movimiento, asimismo, movimiento de la conciencia inmutable, que en él se manifiesta lo mismo que el otro…*[363]

Es inevitable, la conciencia se "desdobla" en "su desventura", no alcanza a reconocer que es ella misma la que esta en movimiento y que la "conciencia inmutable" se acerca hacía ella. Las dos siguen separadas, pero entran en un movimiento de tres momentos: en el que la conciencia se divide de lo inmutable, el ser humano no se reconoce como Dios, Dios es lo totalmente Otro, lo diferente; otro momento en el que lo inmutable deviene singular y en esa determinación, es decir, cuando Dios se hace carne en Jesús, Jesús de Nazaret se opone y se determina como diferente de otras conciencias singulares; el último momento, cuando lo inmutable y lo singular tienen una mediación y se unen como si fueran uno solo:

> *…este movimiento recorre los siguientes momentos: un primer momento, en el que lo inmutable es lo opuesto a lo singular en general, un segundo momento, en el que lo inmutable, al convertirse por sí mismo en lo singular, se opone al*

[362] En este punto divergen a fondo Kant y Hegel. La dialéctica de la "figura de lo inmutable" es otra forma de interpretar el argumento ontológico: Dios, lo inmutable, tiene dentro de sí todas las cualidades, entre ellas la existencia. Una expresión de ello es Cristo, que es hijo de Dios y se da en la existencia como Jesús de Nazaret. El argumento ontológico tiene aquí dos características diferentes: como argumento filosófico, pero sin querer demostrar la existencia de Dios, sino poniéndolo en su contexto histórico; como argumento teológico, que antepone la divinidad de Jesús y las capacidades de Dios para desdoblarse. Muerto Jesús, se conserva el Espíritu, nace el Cristo como figura revelada a los discípulos.

[363] FE. p. 130.

resto de lo singular, y por último un tercer momento, en el que lo inmutable forma una unidad con lo singular.[364]

Del último momento, Hegel afirma que ese lo conocemos nosotros como filósofos, porque el despliegue que ahora se hace, sólo pertenece a lo inmutable y no a la consciencia:

> *Pero esta consideración, en cuanto nos pertenece a nosotros, es aquí extemporánea, pues hasta ahora sólo hemos visto surgir la inmutabilidad como inmutabilidad de la conciencia, que, por consiguiente, no es la inmutabilidad verdadera, sino la inmutabilidad que lleva todavía en sí una contradicción, no lo inmutable en y para sí mismo; no sabemos, por tanto, cómo esto se comportará. El único resultado a que hemos llegado es que para la conciencia, que es aquí nuestro objeto, estas determinaciones indicadas se manifiestan en lo inmutable.*[365]

Esta "consideración" "extemporánea", sólo será posible hasta el capítulo que Hegel dedica a la Religión y que trabajaremos después de terminar a la Conciencia Desventurada, para ver la solución de esta dialéctica.

Hegel recapitula los puntos anteriores y vuelve a insistir en que la dialéctica no esta completa. La conciencia singular y lo inmutable siguen siendo distintos, contrapuestos. Para que la dialéctica este completa, deben entrar en contradicción. Lo que ha cambiado, es que lo inmutable ha trastornado naturaleza, se ha hecho un ser histórico, una realidad tangible que se aproxima a la realidad: Dios se encarna en un hombre, un personaje histórico. La persona de Jesús es una realidad histórica, Jesús es un ser real de carne y hueso. Su realidad temporal y espacial es necesaria porque de ahí proviene la negación que concluirá en el Espíritu de Jesús como Cristo. Son dos realidades diferentes, que se complementan en sus contradicciones.

---

[364] FE. p. 130. Un comentario de Hyppolite nos ayudará a entender más esta dialéctica: "El punto de vista en que nos hemos situado es el de una fenomenología, no el de una noumenología. Se puede separar lo que viene de Dios y lo que viene del hombre, la gracia y el libre arbitrio, pero aquí sólo consideramos la experiencia unilateral de la consciencia y no el movimiento en sí y para sí del espíritu absoluto. En cualquier caso, lo cierto es que lo inmutable ha tomado para la consciencia una figura sensible y no se ha convertido en un más allá del ser, sino en uno con el ser, ha sido arrastrado en la dialéctica del esto sensible. Por el hecho mismo de que ha tomado una figura, de que se presenta de una manera sensible a la autoconsciencia, lo inmutable desaparece necesariamente y con esta forma se hace tan accesible a la consciencia como al más allá trascendente." Quiere decir que lo "inmutable", Dios, al devenir como ser humano en la figura de Jesús, se ha desdoblado de sus momentos y ha cobrado la figura de la misma consciencia en todos sus momentos. Este acercamiento de lo inmutable, no es todavía la solución a la dialéctica entre uno y otro, porque sólo son momentos, pero lo que si es real es que lo inmutable ya no aparece alejado ni como trascendente, sino que es una realidad inmediata.

[365] FE. p. 130.

Aquí Hegel utiliza sus recursos teológicos para explicar la fuente divina de Jesús y su devenir histórico. El personaje real se hace menos, cuando se piensa en la figura "espiritualizada" de Jesús, pues Jesús no ha sobrevivido como hombre, sino como Espíritu en la historia, por eso es el Cristo.

El problema no se encuentra en lo inmutable, sino en la conciencia que no logra identificar esas diferencias:

> *De hecho, mediante la configuración de lo inmutable el momento del más allá no sólo permanece, sino que además se afianza, pues si, por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un uno sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo real; la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente, pues entre ella y la realización se interpone precisamente la contingencia absoluta o la indiferencia inmóvil que se halla en la configuración misma, en lo que fundamenta a la esperanza.*[366]

Es necesario que lo inmutable desaparezca como existente, que su vida sea negada, Jesús debe morir para que su figura pueda ser considerada divina por la consciencia. La consciencia todavía no reconoce a lo divino e inmutable como acercándose a ella, sólo al morir Jesús, la consciencia sabrá que lo divino estaba encarnado y que ahora se encuentra lejos, sin espacio físico ni temporal, como una realidad trascendente, superada, sin naturaleza:

---

[366] FE. pp. 130-131. Rubén Dri nos recuerda que este: "Notable texto que podría figurar como exégesis del célebre pasaje de los discípulos de Emaús, narrado por Lucas (Lc. 24, 13-32). El evangelista narra que dos discípulos de Jesús, luego de la muerte de éste en la cruz, creyendo que todo estaba perdido, se retiraban de Jerusalén hacia Emaús, mientras iban comentando los últimos sucesos: la crucifixión y muerte de Jesús y su propia decepción, porque esperaban que Jesús hubiese sido el libertador de Israel. Mientras van de camino se les acerca Jesús en persona. Ellos no lo reconocen y le narran lo sucedido. Jesús trata de convencerlos de que lo sucedido estaba previsto por las Escrituras y que Jesús era verdaderamente el Cristo. Cuando hubieron llegado a su destino, <<una vez que estuvo a la mesa con ellos [Jesús] tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se los dio. *En ese momento se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero ya había desaparecido*. (Lc. 24, 30-31)>> En el texto lucano, la presencia física de Jesús -la configuración de lo inmutable- no permite a los discípulos discernir al Cristo –lo inmutable-. El momento del más allá –el Cristo- no sólo permanece, sino que además se afianza. Para devenir uno con lo inmutable, con el Cristo, es necesario que Jesús desaparezca. Mientras que Jesús en persona esté presente, hay una contingencia, la persona física de Jesús, que impide la identificación de la conciencia singular con lo inmutable. La exégesis actual ha llegado a la conclusión de que es necesario establecer una distinción entre el Jesús histórico, el que vivió y murió en Palestina a inicios de nuestra era, y el Cristo, proclamado Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Siervo de Dios, Dios." Op. cit., Dri, pp. 214-215. Hyppolite coincide: "Los discípulos vieron a Cristo, escucharon su enseñanza y lo divino se manifestó una vez en el mundo, pero entonces desapareció en el tiempo y la autoconsciencia supo que <<el propio Dios había muerto.>> […] Dios se hizo hombre y en ello hay una historicidad irreductible que, sin embargo, el espíritu debe superar, para que esta presencia sea elevada por encima del ahora histórico, sea *aufgehoben*. Será preciso mantener todo el romanticismo, toda la historicidad, pero vinculándola al elemento racional, fundiendo lo uno en lo otro." Op. cit., Hyppolite, pp. 182-183.

> *Por la naturaleza de lo uno que es, por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos.*[367]

Jesús ha muerto, pues era necesario que "desapareciera", como todas las cosas de la "naturaleza" y ahora se encuentra "lejos", lo que hace a la conciencia lamentarse de no haber reconocido la encarnación de Dios en Jesús. Es demasiado tarde, porque en esta situación "sencillamente" estará "lejos" y en ese momento estaba cerca, se le podía ver y tocar.

Llegamos así a la última parte de esta dialéctica, cuando la conciencia se quiere hacer uno con lo "inmutable configurado", y deja de lado a lo "inmutable no configurado". Es decir, Dios ya no es una realidad apartada, ya no hablamos de un Dios lejano, escondido, sin rostro, no humanizado, sino de un Dios cercano, humano, la figura de Jesús, y la conciencia quiere configurarse en él y ya no en lo "inmutable no configurado", en el Dios "impersonal". La conciencia se desdobla en momentos diferentes a los anteriores, pues lo inmutable tiene otra realidad:

> *Si primeramente el mero concepto de la conciencia desdoblada se determinaba de modo que tendía a la superación de esta conciencia como singular y a su devenir conciencia inmutable, su tendencia se determina ahora en el sentido de superar más bien su relación con el puro inmutable no configurado para relacionarse solamente con lo inmutable configurado. En efecto, el ser uno de lo singular con lo inmutable es para él, en adelante, esencia y objeto, mientras que en el concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto y no configurado; y aquello de que ahora tiene que apartarse es la actitud de este desdoblamiento absoluto del concepto. Y debe elevar al devenir uno absoluto su relación primeramente externa con lo inmutable configurado como una realidad ajena.*[368]

La conciencia reconoce ahora a lo inmutable configurado como su "esencia y objeto", lo que puede darle su ser "en sí" y "para sí", sostener su existencia como persona. No obstante, la conciencia se considera como una "realidad ajena" a lo "inmutable configurado", así que deben determinarse mutuamente y relacionarse para superar esa distancia, de manera que pueda la conciencia identificarse con lo inmutable y al mismo tiempo, lo inmutable devenir conciencia. Para esta mediación que se hace "concepto" al desdoblarse, se puede identificar "una triple actitud":

> *…de una parte, como conciencia pura; de otra parte, como esencia singular que se comporta hacia la realidad como apetencia y como trabajo y, en tercer*

[367] FE. p. 131.
[368] FE. p. 131.

lugar, como conciencia de su ser para sí. Cómo estos tres modos de su ser se hallan presentes y se determinan en aquella relación general es lo que ahora hay que ver.[369]

La primera actitud, la "conciencia pura", puede distinguirse por su "ánimo" y "fervor". Es la forma en que la conciencia "aglutina", reúne, "cohesiona" al estoicismo y al escepticismo, pero no en lo inmutable, sino en la conciencia de un "pensamiento", en la conciencia de la "singularidad". Si consideramos que la conciencia se pone a sí misma como mediación en un pensamiento (la conciencia se sabe a sí misma como mediación del escepticismo y del estoicismo), podemos afirmar con Hegel, que su realidad no es "efectiva", es todavía sólo "para sí" y "en sí" como especulación: le falta el trascender el pensamiento y trastornar acción concreta. Ello se debe a dos razones: 1) a que la conciencia es sólo una determinación especulativa y 2) que la conciencia al aglutinar las figuras, sigue sin generar el movimiento entre ellas, sólo contrapone su conciencia con lo inmutable, lo que impide que contradiga y supere ese momento:

Si, por tanto se considera primeramente esta conciencia como conciencia pura parece como si lo inmutable configurado en tanto que es para la conciencia pura se pusiera como es en sí y para sí mismo. Sin embargo, el cómo es en sí y para sí mismo es, como ya hemos señalado, algo que aun no ha nacido. Para que fuese en la conciencia tal y como es en y para sí mismo tendría, evidentemente, que partir más bien de él que de la conciencia; pero esta su presencia aquí sólo se da todavía de un modo unilateral a través de la conciencia, lo que hace precisamente que no exista de un modo perfecto y verdadero, sino que permanezca afectado de imperfección o de una contraposición. Por tanto, aunque la conciencia desventurada no posea esta presencia se halla ya, al mismo tiempo, sobre el pensamiento puro (y más allá de él), en cuanto éste es el pensamiento abstracto del estoicismo, que prescinde de la singularidad en general y el pensamiento del escepticismo que es solamente inquietud -en realidad, solamente la singularidad como la contradicción no consciente y su incesante movimiento-; dicha conciencia se remonta sobre ambos, aglutina y cohesiona el pensamiento puro y la singularidad, pero no se eleva aun hasta aquel pensamiento para el cual la singularidad de la conciencia se reconcilia con el pensamiento puro mismo. Se halla más bien en ese término medio en que el pensamiento abstracto entra en contacto con la singularidad de la conciencia como singularidad. Ella misma es este contacto; es la unidad del pensamiento puro y de la singularidad; y es también para ella esta singularidad pensante o el pensamiento puro y lo inmutable mismo esencialmente como singularidad. Pero no es para ella el que este su objeto, lo inmutable, que tiene esencialmente para ella la figura de la singularidad, sea ella misma y ella misma la singularidad de la conciencia.[370]

[369] FE. p. 131.
[370] FE. pp. 131-132.

La limitación de la conciencia es ser puramente especulativa, es una "singularidad pensante" que no logra determinarse como concepto. La conciencia cree que puede determinar a lo inmutable sólo juntando a las figuras, pero la relación entre la conciencia y Dios no puede ser sólo pensamiento ni es sólo aglutinar su mediación. Es así que la conciencia se vuelve hacía sí misma y transforma en objeto esa relación con Dios, se hace "devota", pero la devoción es inmaterial, no tiene sustancia, carece de realidad:

> *En este primer modo, en que la consideramos como conciencia pura, no se comporta, por tanto, hacia su objeto como pensante, sino que, al ser ella misma, ciertamente, en sí, pura singularidad pensante y su objeto cabalmente esto, pero no siendo pensamiento puro la relación misma entre ellos, se limita, por así decirlo, a tender hacía el pensamiento y es recogimiento devoto. Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto, el cual sería el único modo objetivo inmanente.*[371]

El pensamiento de la conciencia "sigue siendo informe", no tiene materialidad, es el puro "fervor" que no llega a ser "concepto". Dios y la conciencia son ajenas, no pueden resolverse en su movimiento dialéctico.

Esta figura de la conciencia "fervorosa", será la crítica que hará Hegel al romanticismo y su visión de la Edad Media. Al mismo tiempo, es el análisis de la conciencia fervorosa del Medioevo, esa que nunca alcanza la unión con Dios sino que permanece en el dolor de la relación, sin superar la contraposición. La misma actitud fervorosa, de oración vacía, sin contenido, puede sostener una creencia que parece auténtica, pero que en su relación con el exterior, permanece plana e intrascendente, porque no comunica ni avanza en su experiencia de Dios. Es un fervor que sólo es eso: sentimiento, pero el sentimiento es volátil, no tiene un sostén firme para fundamentar la fe. La imagen que ofrece Hegel es sugerente y la extrae del evangelio: los discípulos que buscan en el sepulcro a Jesús y lo encuentran vacío. ¿Por qué? Porque Jesús no era el ser de carne y hueso, sino que había trascendido su ser temporal y espacial, había trastornado en Cristo. La verdad de Jesús no se encuentra en su realidad histórica, sino en su trascendencia como Espíritu. El problema esta en que la conciencia no lo sabe, ignora esa verdad de sí misma y sigue buscando, como lo hicieron los Cruzados con el Santo Grial, o lo

[371] FE. p. 132.

discípulos de Jesús con su cuerpo o los románticos con la idealización de la Edad Media a través del sentimiento:

> *No cabe duda de que este puro sentir interior infinito encontrará su objeto, pero éste no se presentará como un objeto conceptual y aparecerá, por tanto, como algo ajeno. Es así como se da el movimiento interior del ánimo puro, que se siente a sí mismo, pero se siente dolorosamente como desdoblamiento; es el movimiento de una infinita nostalgia, que tiene la certeza de que su esencia es aquel ánimo puro, un pensamiento puro que se piensa como singularidad, de que es conocida y reconocida por este objeto, precisamente porque se piensa como singularidad. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el más allá inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que, por mejor decir, ha huido ya. Ha huido ya, pues es, de una parte, lo inmutable que se piensa como singularidad, por donde la conciencia se alcanza a sí misma inmediatamente en él, se alcanza a sí misma, pero como lo contrapuesto a lo inmutable; en vez de captar la esencia, no hace más que sentirla y recae en sí misma; por tanto, como en este alcanzar no puede eliminarse a sí misma como este algo contrapuesto, en vez de haber captado la esencia sólo ha captado lo inesencial. Y así como, de una parte, al tratar de captarse a sí en la esencia, sólo capta la propia realidad desdoblada, no puede tampoco, de otra parte, captar lo otro como singular o como real. No se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser un más allá, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una singularidad universal pensada, no es concepto, sino un singular como objeto o algo real; objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ella, solamente un objeto que ya ha desaparecido. Ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el sepulcro de su vida. Pero, como este mismo es una realidad y va contra la naturaleza de la realidad el garantizar una posesión permanente, tampoco la presencia del sepulcro es otra cosa que la lucha de un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse. Sin embargo, al pasar por la experiencia de que el sepulcro de su esencia real e inmutable carece de realidad, de que la singularidad desaparecida, como desaparecida, no es la verdadera singularidad, renunciará a indagar la singularidad inmutable como real o a retenerla como desaparecida, y solamente así será capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal.*[372]

[372] FE. pp.132-133. Para Rubén Dri: "Está claro que [Hegel] de esta manera está caracterizando determinadas experiencias de la conciencia que tienen sus representantes tanto en la literatura como en la historia de las religiones y, en general, en la historia. Así, es fácil ver, en la caracterización que estamos comentando, determinadas obras del romanticismo como *Enrique de Oftendingen*, de Novalis; *las amarguras del joven Werther*, de Goethe y *los bandidos*, de Schiller. La caracterización cuadra muy bien, por otra parte, a la experiencia religiosa del discípulo como se expresa tanto en el evangelio de Juan; y, en general, a la experiencia histórica de las cruzadas en busca del Santo Sepulcro. […] Aquí es donde se hace explícitamente presente la experiencia de las cruzadas. Éstas, idealizadas por los románticos fueron empresas en las que, al menos en la intencionalidad explícita de sus protagonistas, se buscaba el Santo Sepulcro. O, mejor, se buscaba su rescate de las manos musulmanas. Pero el sepulcro no contiene nada. Está vacío. Allí no está la esencia, no está Cristo." Op. cit. Dri, pp. 220-221. Sobre este mismo tema, Hyppolite escribe: "El alma del discípulo tiene claramente la certeza de que ha sido conocida y reconocida por un Dios que es él mismo un alma singular, pero esta certeza es solamente sentimiento, es una nostalgia como la *Sehnsucht* de Jacobi, un fervor piadoso (*Andacht*) que únicamente va en la dirección del pensamiento, sin ser el pensamiento de la existencia. El sentimiento que esta consciencia tiene de lo divino, justamente porque no es más que un sentimiento, es un sentimiento quebrado, roto; no se encuentra a sí mismo o no se posee como una verdad auténtica, una verdad que fuera inmanente en la autoconsciencia y que fuera su propio saber." Op. cit., Hyppolite, p. 187.

La “nostalgia” de la conciencia que busca en el sepulcro la verdad de Jesús, no se encuentra más que el vacío y la frustración de sus anhelos de obtener lo inmutable y hacerse uno con el, porque Jesús ha resucitado, no se encuentra en el sepulcro. La consciencia que quiere obtener a Dios por este medio, está “condenada” a sufrir. Si quiere obtener algo la conciencia, debe renunciar a “retener” a lo “inmutable como real” o “desaparecido”, para que sus determinaciones aparezcan como singulares o universales, como persona o como Iglesia.

La conciencia transita este momento de “aglutinación” de las figuras y la desaparición de lo “inmutable configurado”, a una determinación de su deseo: el trabajo. El sentimiento querrá vincularse a la realidad, tener un fundamento objetivo, negar el puro sentir en una objetivación externa. La persecución de la conciencia de lo inmutable, le lleva en el deseo, en la apetencia, a manifestar su ser como un externo. Quiere la conciencia, por vincularse a lo divino, ser creador con su Creador. El trabajo es para la conciencia, una expresión de su fervor y una forma de reivindicarse con su Dios. Empero, la conciencia sabe que esta manifestación exterior no es ella, su trabajo es una exteriorización y como tal, una enajenación, una realidad ajena a sí misma. La conciencia no reconoce como suya esa exteriorización y además, el trabajo es un vínculo con dueño, no le pertenece a la conciencia el trabajo, sino que la hace para Dios. Esa manifestación externa es ajena y la conciencia no la incluye dentro de sí misma, sino que la entiende como una obra ajena, una labor que se hace para mayor gracia de lo inmutable:

> *Pero, ante todo, debemos tomar el retorno del ánimo a sí mismo de tal modo que es como un singular que tiene realidad. Es el puro ánimo el que se ha encontrado para nosotros o en sí y se ha satisfecho en sí mismo, pues aunque para él, en su sentimiento, la esencia se separe de él, en sí este sentimiento es sentimiento de sí mismo, ha sentido el objeto de su puro sentir y él mismo es este objeto; surge, pues, de esto como sentimiento de sí mismo a como algo real que es para sí. En este retorno a sí mismo deviene para nosotros su segunda actitud, la actitud de la apetencia y el trabajo, que confiere a la conciencia la certeza interior de sí misma, certeza que ha adquirido para nosotros, y se la confiere mediante la superación y el goce de la esencia ajena, o sea de la esencia bajo la forma de las cosas independientes. Pero la conciencia desventurada sólo se encuentra como conciencia apetente y laboriosa; no advierte que para encontrarse así tiene que basarse en la certeza interior de sí misma y que su sentimiento de la esencia es este sentimiento de sí misma. Y, en cuanto no tiene para sí misma esta certeza, su interior sigue siendo más bien la certeza rota de sí misma; por tanto, la seguridad que adquiriría mediante el trabajo y el goce es también una seguridad rota; o más*

> *bien diríamos que ella misma destruiría esta seguridad, de tal modo que, aun encontrando en ella dicha seguridad, sólo será la seguridad de lo que ella es para sí, es decir, de su desdoblamiento. La realidad contra la que se vuelven la apetencia y el trabajo no es ya, para esta conciencia, algo nulo en sí, algo que ella haya simplemente de superar y devorar, sino algo como ella misma es: una realidad rota en dos, que solamente de una parte es nula en sí, mientras que de otra parte es un mundo sagrado; es la figura de lo inmutable, pues esto ha conservado en sí la singularidad y, por ser universal en cuanto inmutable, su singularidad tiene en general la significación de toda la realidad.*[373]

El que la conciencia considere al producto de su trabajo como "sagrado", le impide reconciliar su ser con la obra, pues sigue la conciencia "rota", sin superar el momento de lo externo. No alcanza la conciencia a comprender que lo sagrado es parte de ella misma, su ser exteriorizado, y considera que lo externo es sólo manifestación de lo inmutable, de Dios. Su trabajo no deviene para ella en un ser "universal", integrado, sino que se encuentra desdoblado, partido en su existencia.

Todo es de Dios, hasta la exteriorización misma de la conciencia:

> *Si la conciencia fuese conciencia para sí independiente y la realidad, para ella, algo nulo en y para sí, llegaría en el trabajo y en el goce al sentimiento de su independencia, por cuanto que sería ella misma la que superaría la realidad. Sin embargo, siendo ésta para ella la figura de lo inmutable, no puede superarlo por sí sola, sino que, cuando en verdad llega a la anulación de la realidad y al goce, esto sólo sucede para ella, esencialmente, porque lo inmutable mismo abandona su figura y se la cede para que la goce. A su vez, la conciencia surge aquí, asimismo, como real, pero como algo también interiormente roto, y este desdoblamiento se presenta en su trabajo y en su goce, en desdoblarse en una actitud ante la realidad o el ser para sí y en un ser en sí. Aquella actitud ante la realidad es el alterar o el actuar, el ser para sí, que corresponde a la conciencia singular como tal. Pero en ello es también en sí: este lado pertenece al más allá inmutable; está formado por las capacidades y las fuerzas, un don ajeno que lo inmutable cede también a la conciencia para usarlo.*[374]

Si lo inmutable "abandona su figura", entonces la conciencia puede "gozar" de su trabajo, de su deseo. Aún así, todo sigue dependiendo de lo inmutable, de Dios. La conciencia no reconoce su labor como una parte de sí misma, sino que fija la realidad en Dios: lo inmutable permanece en la quietud, porque no hay movimiento de la conciencia a integrar la realidad, sino que la fija como dos realidades independientes. Es decir, lo inmutable le da a la conciencia las "capacidades" para transformar la realidad, pero la conciencia no se reconoce en ellas, sino que desplaza toda realidad a lo inmutable: los dones, los talentos,

[373] FE. pp. 133-134
[374] FE. p. 134.

el trabajo, el matrimonio, los pensamientos, la cultura, todo depende de Dios. Desafortunadamente, al fijar toda realidad en Dios, la conciencia esta rota, fracturada, no hay avance ni contradicción, sólo oposición entre conciencia y Dios:

> *Por tanto, en su actuación, la conciencia es, por el momento, la relación entre dos extremos; se mantiene, de una parte, como el más acá activo y frente a ella aparece la realidad pasiva, ambas en relación la una con la otra, pero ambas también retrotraídas a lo inmutable y aferradas a sí. De ambos lados se desprende, por consiguiente, tan sólo algo superficial que se enfrenta al otro en el juego del movimiento. El extremo de la realidad es superado por el extremo activo; pero ella, por su parte, sólo puede ser superada porque su esencia inmutable la supera ella misma, se repele de sí y abandona lo repelido a la actividad. La fuerza activa se manifiesta como la potencia en que se disuelve la realidad; pero, por ello, para esta conciencia, para la que el en sí o la esencia es un otro, esta potencia como la cual aparece en la actividad es el más allá de sí misma. Por tanto, en vez de retornar a sí desde su acción y de haberse probado a sí por sí misma, lo que hace es reflejar este movimiento de la acción en el otro extremo, que se presenta de este modo como puro universal, como la potencia absoluta de que arranca el movimiento hacía todos los lados y que es tanto la esencia de los extremos que se desintegran, en su manera primitiva de presentarse, como la esencia del cambio mismo.*[375]

La conciencia "en sí" y "para sí", como reconocimiento de ella misma y como actividad exterior en la que se manifiesta su "yo", se mantienen "retrotraídas a lo inmutable", de manera tal, que sólo Dios puede superar lo inmediato, porque la conciencia pone en Dios "todos los lados", todos los movimientos, toda su "esencia". La conciencia no puede contradecir a Dios, sino que permanecen en ella sus momentos.

El resultado de esta actitud de la conciencia, que no puede reconocer su trabajo y el goce sin la renuncia de lo inmutable, la describe Hegel como la de un profundo agradecimiento, un dar gracias que se mortifica, que renuncia a su independencia y pone su conciencia en lo inmutable. La conciencia se ve aquí partida, fragmentada, porque al poner su ser no reconoce que el goce, el trabajo y el deseo, son de ella misma. Incluso, si lo inmutable "parece" dar algo de sí misma, aunque sea algo superficial, la conciencia agradece como si no fuera de ella misma:

> *Cuando la conciencia inmutable renuncia a su figura y la abandona y, frente a ello, la conciencia individual da gracias, es decir, se niega la satisfacción de la conciencia de su independencia y transfiere de sí al más allá la esencia de la acción, cuando se dan estos dos momentos de la entrega mutua de ambas partes, con ello nace, ciertamente, para la conciencia su unidad con lo*

[375] FE. pp. 134-135

inmutable. Pero, al mismo tiempo, esta unidad es afectada por la separación, de nuevo rota en sí y surge nuevamente de ella la oposición de lo universal y lo singular. La conciencia, aunque renuncie a la apariencia de la satisfacción de su sentimiento de sí misma, adquiere, sin embargo, la real satisfacción de este sentimiento, ya que ella ha sido apetencia, trabajo y goce: como conciencia, ha querido, ha hecho y ha gozado. Y su gratitud, con la que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, es también su propia acción, que contrarresta la del otro extremo y opone al beneficio que se abandona una acción igual; si aquel extremo le cede algo superficial de sí mismo, la conciencia da gracias también y, con ello, al renunciar, a su propia acción, es decir, a su esencia misma, hace propiamente más que el otro, que se limita a ceder de sí algo superficial.[376]

La "oposición de lo universal y lo singular", no se resuelve en el "agradecimiento", sino que sigue polarizando los extremos y la conciencia no reconcilia los momentos. No hay solución, la conciencia y lo inmutable se oponen, no se encuentran como uno solo. No hay solución posible, porque al tener la conciencia a Dios como un sostén único de la realidad personal y material, representa no reconocer el trabajo, el goce y la satisfacción como un hecho de la misma conciencia[377]:

---

[376] FE. p. 135. Feuerbach recuerda que esta dialéctica fundamental, sostenida por Hegel, también ha de crear sus propias contradicciones sin solución. Una de ellas es que la religión termina por convertirse en un fetiche que "domina" al mismo hombre. Lo religioso parcializa la realidad y eso atenta contra la integración de lo social. (Ludwig Feuerbach, *La Esencia del Cristianismo*. Trotta, Madrid, 1995, pp. 258-270) Hegel coincide en la idea de que lo religioso es un factor de dominación, pero piensa que en esa dominación (como en la dialéctica del amo y el esclavo), hay otras contradicciones que superan ese momento: lo religioso crea la mentalidad de totalidad y el principio regulativo de que los hombres son iguales ante Dios. Marx utilizará los análisis de Feuerbach, que es una de las citas frecuentes en los *Escritos de Juventud* de Marx, para determinar que esta mentalidad de la conciencia desventurada, sólo crea las condiciones materiales de control y el desarraigo y enajenación del trabajo. Lo cierto es que tanto Feuerbach como Marx, le deben a Hegel el estudio de esta dialéctica de la conciencia y de su relación con la religión.

[377] Hyppolite escribe: "La consciencia operante se humilla en esta acción de gracias, en este reconocimiento de Dios. Así, pues, ¿no llega la consciencia a una comunión con lo trascendente? Hegel insiste particularmente sobre la humillación de la consciencia desgraciada, que, por medio del reconocimiento de Dios, llega a la comunión con él. El hombre que se pone como autónomo, en tanto que ser activo, que trabaja el mundo y saca de él su goce, se reconoce a sí mismo, a pesar de ello, como pasivo. […] El reconocimiento de Dios como el único que obra es la acción esencial del hombre. De la misma manera que el esclavo reconocía al amo y se ponía a sí mismo como esclavo, así también la consciencia humana se pone como pasiva, como dependiente, renuncia a su dominio. Pero justamente por una inversión dialéctica que ya se ha presentado varias veces, la humillación del hombre que todo lo atribuye a la gracia y no se concede nada a sí mismo es, en realidad, una elevación. De esta manera, es el propio hombre quien pone a Dios; reconoce al amo, pero este reconocimiento emana de él." Op. cit., Hyppolite, p. 191. Para Rubén Dri: "Hegel describe aquí certeramente una experiencia religiosa que funciona como traba para la realización del ser humano, experiencia de la que se hará cargo con insistencia cada vez mayor el mundo moderno y que se encuentra presente en la crítica feuerbachiana y luego marxiana de la religión. Dicha experiencia consiste en que si Dios nos ha creado y todo lo que somos se lo debemos a él y, a su vez, él es el que actúa en nosotros, cada vez que mediante una transformación de la realidad, mediante una acción creadora nos sentimos a nosotros mismos como seres reales,

> *Por tanto, no solamente en la apetencia, el trabajo y el goce reales, sino también incluso en la misma gratitud, en la que parece suceder lo contrario, y el movimiento en su totalidad se refleja en el extremo de la singularidad. La conciencia se siente aquí como este singular y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse entregado; lo que se ha producido es solamente la doble reflexión en los dos extremos, y el resultado es la escisión repetida en la conciencia contrapuesta de lo inmutable y en la conciencia del querer, el realizar y el gozar contrapuestos y de la renuncia a sí misma o de la singularidad que es para sí, en general.*[378]

A pesar de estar contrapuestas, la conciencia hará un movimiento más para no permanecer en la fractura de las dos posiciones. Hegel la llama "mortificación". ¿Por qué? Porque la conciencia renunciará a su ser particular para que la obra de Dios sea posible dentro de ella. La "mortificación" es lo que representa para el cuerpo la vida: el alimento, el sexo, la voluntad, la propiedad. Se trata de extinguir, cancelar el cuerpo, a favor de que lo inmutable se apodere de la persona y que no haya escisión.

La experiencia de Dios que Hegel nos relata con las figuras de la Conciencia Desventurada, es el retrato de los místicos medievales. Se trata de renunciar a la propia vida, para que las determinaciones corporales desaparezcan y que Dios llene el cuerpo y el alma: debe Dios habitar en la persona, y no la persona habitar en Dios. Si la conciencia quiere que Dios se manifieste en ella, debe renunciar a todo lo que no sea Dios, en especial, las cosas que mueven a pecado y tentación, como son el alimento, la vanidad, la posesión, los apegos, etcétera.

Esas mortificaciones del cuerpo, van a crear lo que entre los judíos se llama la "manifestación del enemigo". Cuando una persona se propone renunciar a algo, siempre aparecerán las tentaciones. *La Biblia* y la vida de los místicos son un ejemplo paradigmático de este tipo de experiencia, que también se da en la vida diaria, en especial, en las renuncias a nuestros malos hábitos. Decir que "no" al mundo tal y como lo hemos conformado u ontologizado, o renunciar al mundo en busca de una verdad interna más profunda, a través de la mortificación del cuerpo, implica que el mundo aparezca como "enemigo" y además, que ese mundo se convierta, en el pensamiento, en una obsesión, en

---

independientes, y experimentamos el goce de la creación, enseguida se nos sobrepone la convicción de que no somos nosotros quienes hemos actuado, sino Dios en nosotros. Por lo tanto, lo que intentamos realizar, será "si Dios quiere".

[378] FE. p. 135.

una fijación, porque aquello a lo que queremos renunciar, no desaparece, sino que aparece con más fuerza:

> *Esta tercera actitud, en la que esta verdadera realidad es uno de los extremos, es la relación de esa realidad con la esencia universal como la nada; y el movimiento de esta relación es el que vamos ahora a considerar.* […] *Por lo que se refiere, en primer lugar, a la relación contrapuesta de la conciencia, en la que su realidad es para ella inmediatamente lo nulo, vemos que su acción real deviene, por tanto, una acción de nada y su goce deviene el sentimiento de su desventura. De este modo, la acción y el goce pierden todo contenido y toda significación universales, ya que de otro modo tendrían un ser en y para sí, y ambos se retrotraen a la singularidad, hacia la que tiende la conciencia, para superarla. En las funciones animales la conciencia es consciente de sí como de este singular real. Estas funciones, en vez de cumplirse espontáneamente, como algo nulo en y para sí y que no puede alcanzar importancia ni esencialidad alguna para el espíritu, como son funciones en las que el enemigo se manifiesta bajo su figura peculiar, constituyen más bien objeto de serio esfuerzo y se convierten precisamente en lo más importante. Pero, como este enemigo se produce en su derrota, la conciencia, al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada, y, al mismo tiempo, este contenido de sus aspiraciones, en vez de ser algo esencial, es lo más vil y, en vez de ser algo universal, es lo más singular, y así, vemos nosotros solamente a una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre.*[379]

La división entre el mundo, "las funciones animales" que sostienen la vida, y el deseo de que Dios se realice en la conciencia, hacen que la conciencia se obsesione, porque "como este enemigo se produce en su derrota", es decir, cuando derrotamos nuestros deseos naturales, mortificamos el cuerpo, entonces, "la conciencia, al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada". La conciencia considera a esos deseos o necesidades naturales como "viles", una expresión inauténtica de su esencia. Es por eso que se encuentra la conciencia como una "personalidad tan desventurada como pobre", sin tener la "perfecta alegría", sino la división de su persona con la realidad efectiva.

Sin embargo, Hegel nos advierte que la conciencia ha puesto todo de sí misma para lograr unirse a Dios, pues ha renunciado y "repudiado" el goce, el fruto del trabajo y la libertad. En esa idea de unión y reconciliación con lo inmutable, la conciencia puede "objetivarse", ser medio en la relación entre Dios y ella. Ese medio es el "pensamiento" porque, finalmente, la renuncia de la conciencia a su ser inmediato, deviene un pensamiento de lo inmutable, lo que permite que

[379] FE. p. 136.

haya mediación y por tanto, contradicción. Si hay contradicción, entonces, puede haber superación, aunque dicha superación no es posible en este momento:

> *Pero, en ambos casos, al sentimiento de su desventura y a la pobreza de su acción va unida también la conciencia de su unidad con lo inmutable. Pues el intento de la anulación inmediata de su ser real se lleva a cabo por mediación del pensamiento de lo inmutable y acaece en esta relación. La relación mediata constituye la esencia del movimiento negativo en el cual la conciencia tiende en contra de su singularidad la que, sin embargo, como relación es en sí positiva y producirá para ella misma su unidad.* […] *Esta relación mediata es, por tanto, un silogismo en el que la singularidad, que empieza fijándose como opuesta al en sí, sólo se halla en conexión con este otro extremo por medio de un tercer término. A través de este término medio, es para la conciencia inesencial el extremo de la conciencia inmutable, y esta conciencia inesencial, a su vez, sólo puede ser para la conciencia inmutable a través de este término medio; por donde éste es así, un término medio que representa a ambos extremos, el uno frente al otro y el mutuo servidor de cada uno de ellos cerca del otro. Este término medio es él mismo una esencia consciente, ya que es una acción que sirve de mediadora a la conciencia como tal; el contenido de esta acción es la cancelación que la conciencia lleva a cabo de su singularidad.* […] *En él, la conciencia se libera por tanto, de la acción y el goce como de lo suyo: repudia, de sí misma como extremo que es, para sí la esencia de su voluntad y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y la libertad de la decisión y, con ello, la culpa de lo que hace. Este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable, sirve como consejero acerca de lo que es justo. La acción, en cuanto acatamiento de una decisión ajena, deja de ser una acción propia, en lo tocante al lado de la acción o de la voluntad. Pero para la conciencia inesencial permanece aun su lado objetivo, a saber, el fruto de su trabajo y el disfrute. También esto es repudiado de sí misma por ella y, del mismo modo, que renuncia a su voluntad, renuncia también a su realidad lograda en el trabajo y en el disfrute, renuncia a ella, en parte como a la verdad alcanzada de su independencia autoconsciente -en cuanto se mueve como algo totalmente ajeno, que le sugiere la representación y le habla en el lenguaje de lo que carece de sentido- y, en parte, como propiedad externa, al ceder algo de la posesión adquirida por medio del trabajo y en parte, finalmente, renuncia al goce ya logrado, al prohibírselo totalmente de nuevo la abstinencia y la mortificación.* […] *A través de estos momentos, primero el de la renuncia a su propia decisión, luego de la renuncia a la propiedad y al goce y, por último, el momento positivo de la realización de algo que no comprende, se priva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad como su ser para sí; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo.*[380]

[380] FE. pp. 136-137 Rubén Dri comenta sobre este pasaje: "El mediador –el término medio- "está en relación inmediata con la esencia inmutable". Es evidente que aquí Hegel se refiere a la experiencia religiosa, católica, en la cual el sacerdote hace de mediador entre Dios y la conciencia. El término medio, mediador, sacerdote, "en cuanto –*als*- se halla en relación inmediata con al esencia inmutable", es decir, con Dios, le dirá a la conciencia que le ha entregado su voluntad y su decisión, "lo que es justo". […] La acción que realiza la conciencia es "acatamiento de una decisión ajena". Hegel emplea el adjetivo *fremd* que, ya sabemos, acentúa el momento de la ajenidad. La acción realmente deja de pertenecer a la conciencia. Pertenece al mediador. […] La renuncia a sí misma debe ser completa. La conciencia la realizará "a través de estos momentos: 1. "Primero, el de la renuncia a su propia decisión" Ésta

La conciencia pone su ser en manos de “otro”, en este caso, “un consejero”, pues necesita saber si su “acción” está dirigida a la desaparición de su persona. En este sentido, el “consejero” (el sacerdote) sirve como mediación en la relación entre Dios y el hombre, porque el “consejero” tiene una relación inmediata con Dios, con la “esencia inmutable”. Hegel reconoce aquí la necesidad de una “mediación”, de una “Iglesia” que sirva al ser humano como medio de contacto con lo divino. Los seres humanos necesitamos mediaciones, porque las mediaciones crean una contradicción necesaria: objetivan la relación ser humano-Dios. Una condición necesaria para que se de esta relación objetiva, es que la misma conciencia renuncie a la acción, enajene su voluntad y deje su decisión en “otro”. ¿Qué clase de decisiones? Todas las decisiones, es el voto de “obediencia” y así, la conciencia ya no es culpable ni responsable de sus acciones.

Faltan las últimas condiciones para que la conciencia se objetive. En el proceso de mediación, la conciencia ya renuncio a la libertad. ¿Qué falta? La “conciencia inesencial”, para que no permanezca su “lado objetivo”, “repudia” también “el trabajo y el disfrute”. La conciencia se hace ajena e independiente, pero independiente como “objeto”, nunca como “sujeto”. No puede devenir su ser para sí misma, porque ha puesto en “otro” su ser, ya no depende de la conciencia el trabajo ni el goce ni la libertad, ha renunciado a ellas y eso le da independencia, pero independencia como objeto de lo divino. También le da una certeza: la conciencia sabe que sus renuncias son genuinas, no un “fraude”, un puro decir o pensar que se puede estar con Dios sin despersonalizarse, sino que se ha despersonalizado efectivamente, pero esta despersonalización no lo hace un “sujeto”, sino un “objeto” en la relación con Dios, pero esa determinación de hacerse “objeto” lo llena de “contenido”, de sentido:

> *Solamente por medio de este sacrificio real puede la autoconciencia probar su renuncia a sí misma, pues solamente así desaparecerá el fraude que reside en el reconocimiento y la gratitud interiores por medio del corazón, las intenciones o los labios, reconocimiento que, aunque desplaza de sí toda la potencia del*

---

se realiza en forma completa mediante el voto de *obediencia* de las órdenes monásticas. 2. “Luego, a la propiedad, y al goce.” A la propiedad se renuncia mediante el voto de *pobreza*, y al goce, mediante el de *castidad*. 3. “Y por último, a través del momento decisivo de la realización de algo que no comprende.” Se trata de los ritos religiosos, como los sacramentos y la misa, realizados en latín, un lenguaje extraño después de los primeros siglos del Medioevo.” Op. cit. Dri, p. 231.

> *ser para sí, para atribuirla a un don de lo alto, conserva él mismo en este desplazamiento la peculiaridad externa en la posesión, que no abandona, y la particularidad interna en la conciencia de la decisión que ella misma asume y en la conciencia del contenido de esta decisión determinado por ella, contenido que no ha trocado por un contenido para ella ajeno y carente plenamente de sentido.*[381]

La misma conciencia reconoce que esta relación y este ponerse como objeto, le da un sentido a su existencia, algo que no es "ajeno" para ella.

Con todo, el sacrificio de la conciencia resulta en la desaparición de la "desventura", pues la ruptura entre lo "inesencial" (la conciencia) y lo "esencial inmutable" (Dios) se acaba en el perdón de un tercero, es decir, en el reconocimiento del sacerdote de que la conciencia ha entregado todo de sí misma. Hegel considera que esta solución de la conciencia desventurada es sólo parcial, porque a pesar de haber devenido universal, es un universal incompleto, un "universal en sí", porque el perdón no le viene a la conciencia de sí misma, sino de un tercero, de "otro", que es la mediación. La acción no proviene de la misma conciencia, sino que viene de afuera, de alguien externo, y aunque sea este externo el que se presente como universal, la conciencia sigue sin tener "para sí" la reconciliación:

> *Pero, en el sacrificio realmente consumado la conciencia, lo mismo que supera la acción como lo suyo, se desprende también en sí de su desventura como proveniente de dicha acción. Sin embargo, el que este desprendimiento ocurra en sí es la acción del otro extremo del silogismo, que es la esencia que es en sí. Pero, al mismo tiempo, aquel sacrificio del extremo no esencial no era una acción unilateral, sino que contenía en sí la acción del otro. Pues la renuncia a la propia voluntad sólo es negativa de una parte, de acuerdo con su concepto o en sí, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, la posición de la voluntad como un otro y, de un modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal. Para esta conciencia, este significado positivo de la voluntad singular negativamente puesta es la voluntad del otro extremo, que, precisamente por ser ella un otro, no deviene para ella por medio de sí, sino por medio del tercero, del mediador, en forma de consejo. Para ella, su voluntad deviene, evidentemente, voluntad universal y que es en sí, pero ella misma no es ante sí este en sí; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal. Y, del mismo modo, su renuncia a la posesión y al goce sólo tiene esta misma significación negativa, lo universal que así deviene para ella no es su propia acción.*[382]

La universalidad abstracta de la conciencia es a causa de esta "unidad" artificial, de esta representación de su realidad que no es enteramente

[381] FE. p. 138.
[382] FE. p. 138.

resultado de su acción. El perdón que ha obtenido la conciencia en la figura del mediador (del sacerdote), es sólo una manera de llegar a lo universal de la comunidad, del otro, pero no es todavía reconciliación total, universalidad concreta que reúna lo particular y lo universal, porque la conciencia no identifica esta universalidad abstracta (la Iglesia), como una parte de su acción. La "bienaventuranza", el perdón, la reconciliación, no es suficiente para la conciencia, que necesita reconocerse en la acción, negarla, pues ahora ha devenido positividad, es decir, realidad mediada y no inmediata. Es por el discurso de una "bienaventuranza" en el "más allá", la promesa de un mundo trascendente que supera a la realidad, lo que deja sin efectividad a la mediación, a la Iglesia en la figura del sacerdote, porque entonces, la bienaventuranza es un concepto vacío, sin arraigo en lo singular y en lo general. El dolor de la conciencia no desparece, porque la escisión sigue sin resolverse, pues la unión con Dios no puede realizarse en este mundo, sino fuera de él:

> *Esta unidad de lo objetivo y del ser para sí que es en el concepto de la acción y que, de este modo, deviene para la conciencia como la esencia y objeto, al no ser para ella el concepto de su acción, no deviene tampoco objeto para ella de un modo inmediato y por medio de ella misma, sino que hace que el servidor que sirve de mediador exprese esta certeza ella misma todavía rota de que solamente en sí es su desventura lo inverso, a saber, la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado, por donde su mísera acción es asimismo en sí lo inverso, o sea la acción absoluta; con arreglo al concepto, la acción sólo como acción de lo singular es acción en general. Pero, para ella misma permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un más allá.*[383]

Hegel concluye la conciencia desventurada en este punto, en el que la conciencia busca la reconciliación de su ser como objeto.

La renuncia de la conciencia a su libertad, al goce y al trabajo, devino en la mediación, en la universalidad, que es la Iglesia. Hegel piensa que dicha mediación es la representación de un deseo de infinito, la Iglesia es ese "objeto", pero un "objeto" que por su naturaleza, no puede llevar a la conciencia a la realización de su autoconciencia de lo divino, es decir, que el sujeto se haga sustancia[384]. Entramos así a la última parte de este capítulo: explicar cómo el sujeto se volverá sustancia en la historia.

---

[383] FE. pp. 138-139.

[384] Hyppolite escribe: "Pero esta autonegación se realiza por mediación de la idea de lo inmutable y la relación negativa obtiene, al fin, una significación positiva. De ese modo se

7.3 La realización de la sustancia en el sujeto, en la historia.

El último apartado de este capítulo tiene el objetivo de sintetizar la solución de la dicotomía universal-particular, hombre-Dios, finito-infinito, mutable-inmutable, sujeto-historia, que expone Hegel en la *Fenomenología*.

Ya hicimos un estudio pormenorizado de la dialéctica de la Conciencia Desventurada, que ha quedado partida entre su ser, su quehacer, su deseo y su libertad, con la finalidad de hacerse uno con Dios, con lo inmutable. En esta enajenación de su ser, la conciencia se ha hecho objeto de un universal: la Iglesia, que es el mediador que permitirá las contradicciones para que la conciencia trastorne otra figura de la autoconciencia: la Razón. Pero no es una autoconciencia que sea todavía consciente de sí misma, o sea, no es una conciencia de la autoconciencia, pues no se reconoce la autoconciencia como una sustancia, como origen y fin de la historia del Espíritu, sino como un momento en el devenir de la historia. El proceso en el que la autoconciencia se ponga a sí misma como sustancia, es decir, como principio y fin de la historia, será cuando la misma autoconciencia, reconcilie y reconozca su ser como unidad del todo y acepte las contradicciones como parte sustancial de sí misma.

Los capítulos siguientes de la *Fenomenología*, Razón, Espíritu, Religión y Saber Absoluto, son la solución de la conciencia que se busca a sí misma. Sin embargo, el objetivo de nuestra tesis es exponer la idea de Dios que Hegel presenta en la *Fenomenología*, por lo tanto, sólo nos concentraremos en algunos pasajes de la Razón, del Espíritu y de la Religión, para demostrar cómo en el ámbito de la historia, Hegel resuelve el conflicto de la conciencia escindida, o más bien, porque ese es el sentido de la *Fenomenología*, cómo

---

realizará en sí una nueva unidad que es la meta de la conciencia desgraciada. Ésta debe desarrollarse hasta la completa negación de sí misma para que, en esta negación, encuentre su universalidad […] La negación de la singularidad por ella misma conduce al sí mismo universal que todavía no se sabe a sí mismo como tal. En efecto, únicamente nosotros, los filósofos, vemos en la Iglesia de la Edad Media el sí mismo universal que, como tal, aparecerá bajo la forma de la razón. Tal vez este desarrollo sea esencial para comprender bien el sentido del pensamiento hegeliano y lo que para Hegel significa la Iglesia, la razón y el espíritu. Es preciso que el sí mismo, el ser para sí, se aliene y de ese modo se convierta en unidad de los sí mismos, en el sí mismo universal que vuelve a encontrarse consigo en el ser. Este ser para sí del en sí será el espíritu. […] Así, pues, la mediación entre la consciencia singular y lo inmutable se verifica por medio del clero, de una Iglesia. El contenido de la acción así emprendida es la aniquilación y la destrucción de la conciencia singular como tal y, al mismo tiempo, su promoción a la universalidad." Op. cit., Hyppolite, pp. 193-194.

empieza la autoconciencia a construir un camino a la libertad y la integración de su ser. Comencemos pues con la Razón.

Hay pocas referencias directas a la dialéctica entre el ser humano y Dios en el capítulo V de la *Fenomenología*, aunque existen dos precisiones que hace Hegel que nos servirán para entender algunas referencias en el capítulo del Espíritu, y otras más en el capítulo de la Religión. Una de ellas es el papel de la conciencia en la dinámica histórica del Renacimiento y el idealismo, en la construcción de la Razón.

La conciencia que ha quedado escindida en la Conciencia Desventurada, ha sobrevenido conciencia de sí misma, es así que la conciencia como realidad efectiva (*Wirklichkeit*), pues cree haber alcanzado ese momento en que ella misma, por su conciencia, constituye el todo. Hegel llama a este momento en que la conciencia cree determinar la realidad entera Razón (*Vernunft*), porque en su ser ha encontrado la conciencia que es ella misma la que genera la realidad. No obstante, esa realidad está empobrecida en sus determinaciones, porque no tiene historia, no se ha construido en la particularidad. Hegel la llama "universalidad abstracta", conciencia "vacía" del contenido de la historia y sus figuras, como en el idealismo:

> *La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón. Del mismo modo que la conciencia que surge como razón abriga de un modo inmediato en sí esta certeza, así también el idealismo la expresa de un modo inmediato: yo soy yo en el sentido de que el yo que es mi objeto, es objeto con la conciencia del no de ser de cualquier otro objeto, es objeto único, es toda realidad y toda presencia y no como en la autoconciencia en general, ni tampoco como en la autoconciencia libre, ya que allí sólo es un objeto vacío en general y aquí solamente un objeto que se repliega de los otros que siguen rigiendo junto a él.*[385]

La afirmación "yo soy yo" es una tautología vacía de contenido, porque ahí la conciencia se pone a sí misma negando a lo demás, pero todavía no ha determinado a lo demás, sólo se ha limitado a negarlo, a ponerse frente a lo ajeno para negarse y afirmarse.

Este impulso de la conciencia que se afirma y se niega (recordemos que para Hegel toda afirmación presupone una negación) es para desvincularse de su desventura, es la conciencia que busca una determinación ya no fuera de este mundo, sino dentro de el. La conciencia ha renunciado al placer, a la libertad y

[385] FE. p. 144.

ha puesto su conciencia y libertad en manos del sacerdote, de una mediación, de una Iglesia. El sacerdote le ha reconocido a la conciencia su renuncia para hacerse uno con Dios, pero ese reconocimiento no basta para llenar la necesidad de la conciencia de Absoluto, hace falta algo más.

Como dicho reconocimiento no es suficiente, la conciencia no buscará más fuera de este mundo, sino que se tratará de determinar y objetivar dentro de él, movimiento que concluyó en la Conciencia Desventurada, pero que continua en la Razón: la conciencia quiere conocer, saber, entender, manejar, dominar el mundo para encontrarse a sí misma. Al objetivarse, se pone a sí misma como determinación completa de la realidad. Pero esa determinación todavía es limitada, vacía. La transición de los momentos es paulatina. La conciencia debe encontrar sus contradicciones.

En ese sentido, la Razón es un paso necesario de la conciencia en la búsqueda de su ser. La Conciencia Desventurada había asegurado su permanencia en la negación de su ser, en la afirmación de un "más allá", de un mundo suprasensible. Al negarse totalmente, la Conciencia Desventurada se objetiva, pues tiene los elementos de la negación: su ser negado, la conciencia que media (sacerdote, consejero, Iglesia) y su negación-afirmación en el reconocimiento de sus renuncias, que dan por resultado su objetivación. Aún así, la Conciencia Desventurada sigue escindida, rota, fragmentada. Como no ha alcanzado la realización de su particularidad en un mundo más allá, tratará de alcanzarla en su objetivación: la afirmación del mundo. La Razón será la primera consecuencia de esa objetivación, porque la conciencia se sabe a sí misma en el mundo. El "yo soy yo" del idealismo y la actitud de explicar científica y materialmente al mundo del Renacimiento, representan esa figura y momento de la historia.

Son evidentes las críticas a Kant, a Fichte y a Schelling, a los que Hegel ya había hecho sendas críticas en sus textos anteriores[386], pero que en la *Fenomenología* se explaya sobre ellas. La "apercepción trascendental" de Kant, la "intuición fundamental de la autoconciencia" de Fichte y el "originario

[386] Ya estudiamos en el capítulo anterior *Fe y Saber* e hicimos algún comentario sobre *Las Diferencias del Sistema de Fichte y Schelling.* En ambos casos, se reproducen las críticas que ya había vertido Hegel en esos trabajos.

principio de identidad" de Schelling, sólo son momentos de la Razón, figuras de la conciencia[387].

Esas filosofías de la conciencia que están en Kant, Fichte y Schelling, Hegel las pone en dialéctica. El resultado general, y ese el segundo punto que nos servirá para pasar al capítulo del Espíritu, es que la conciencia quiere descubrirse en relación a otras autoconciencias. La conciencia descubre que la Razón no sólo es una mente, un "cráneo", un ojo que observa y siente al mundo, tampoco es un ideal del placer, de la justicia, de la virtud, es también una relación compleja de redes sociales. El sujeto esta constituido en la estructura de la Razón, tiene su ser en sí y para sí, porque se identifica frente a todo lo demás y se constituye en la dialéctica de hacer realidad sus teorías sobre el mundo, poniéndolas en acción. El problema radica en que esa Razón de la conciencia todavía no incluye totalmente al Otro en su hacer y su pensar. Se trata ahora de que la realidad de los sujetos no este parcializada o inmóvil, como ocurre en la Ley, sino que sea la expresión de una realidad única, "universal concreta", y que además la misma conciencia se reconozca en esa ley como voluntad de los demás[388]. La Razón quiere que la individualidad y la Ley sean una, pero tienen que contradecirse. El medio que tiene la conciencia para intuir y presentir la esencia del Absoluto es la fe:

> *La esencia espiritual es, según esto, en primer lugar, para la autoconciencia como ley que es en sí; la universalidad del examen, que era universalidad formal que no era en sí, se ha superado. Y es en segundo lugar, una ley eterna, que no tiene su fundamento en la voluntad de este individuo, sino que es en y para sí, la absoluta voluntad pura de todos, que tiene la forma del ser inmediato. Este puro querer no es tampoco un precepto que solamente deba ser, sino que es y vale; es el yo universal de la categoría, que es de un modo inmediato realidad, y el mundo es solamente esta realidad. Pero, por cuanto que esta ley que es vale sin más, la obediencia de la autoconciencia es el servicio a un señor cuyas órdenes sean una arbitrariedad y en que la autoconciencia no se reconozca. Antes bien, las leyes son pensamientos de su propia conciencia absoluta, pensamientos que ella misma tiene de un modo inmediato. Y no se trata tampoco de que crea en ellos, pues sí la fe puede intuir la esencia, es una esencia extraña. La autoconciencia ética forma unidad inmediata con la esencia por medio de la universalidad de su sí mismo; la fe,*

[387] A este respecto, remitimos al lector al ensayo de Juan Manuel del Moral, *Hegel y la Filosofía de la Inmanencia*, en Op. cit., *Religión y Política*, pp. 237-247. También pueden verse Op. cit., Hyppolite, pp. 203-207 y a Rubén Dri, *Razón y Libertad: Hermenéutica del Capítulo V de la Fenomenología*, Biblos, Buenos Aires, 1994, pp. 17-29.

[388] La fuerte influencia de Rousseau en Hegel se deja ver en estos apartados de la Razón. La voluntad general que se hace una en la ley, la aceptación voluntaria del individuo de la autoridad que emana de lo que todos han contratado sea ley, etc. No nos adentraremos a este debate, sin embargo, recomendamos ampliamente el trabajo ya citado de Rubén Dri.

por el contrario, parte de la conciencia singular, es el movimiento de esta conciencia que tiende siempre a acercarse a dicha unidad, sin alcanzar la presencia de su esencia. Por el contrario, aquella conciencia se ha superado como singular, esta mediación se ha llevado a cabo y sólo por haber sido llevada a cabo es autoconciencia inmediata de la sustancia ética.[389]

Esta transición de la conciencia que intuye en la "fe" la unidad entre su individualidad y la "esencia", a pesar de que la esencia es "extraña", nos dice Hegel, ya es "autoconciencia inmediata de la sustancia ética". Ya hay una aproximación a la sustancia. De hecho, el Espíritu tendrá una primera conciliación en la segunda dialéctica del hombre y Dios: la fe. Si en un primer momento la Conciencia Desventurada representó la relación escindida entre el hombre y Dios, ahora la fe será esa figura de la dialéctica hombre-Dios. ¿Qué ha cambiado? Hegel responde: "la fe […] parte de la conciencia singular". La fe es entonces la relación de un singular que se mueve a capturar y a mantener la esencia, sin conseguirlo. El hombre del Medioevo no era singular, pues no se había objetivado en el mundo. Ahora la conciencia ha pasado por la Razón, ha descubierto el mundo y la naturaleza, y se ha puesto como dominio de ella. La conciencia se ha objetivado y ha superado el momento de la subjetividad, y eso hace su relación con Dios diferente.

En el capítulo del Espíritu, Hegel ahonda el problema entre la fe y la Ilustración. Antes, explica la transición entre la ley humana y la ley divina, y el drama de la ruptura de la ciudad griega y de los valores griegos, ejemplificándola con la tragedia de *Antígona*. Sin poder superar la ruptura entre el individuo que protege su interés personal y familiar, y el Estado que impone su ley, habrá una fractura insalvable que genera la identidad y el espíritu de Roma: la ciudad con un poder central en crecimiento, que pierde su objetivo y se dispersa a causa del nacimiento del ciudadano particular que defiende su interés personal. Del mismo modo, Hegel completa el transcurso histórico con el cambio del orden político feudal, al orden político liberal, en las figuras de la aristocracia europea y las cortes del Estado Absolutista, terminando en la Revolución Francesa y en la Alemania intervenida por Napoleón[390].

---

[389] FE. pp. 253-254.

[390] Para Hyppolite, el capítulo del Espíritu se divide en tres tiempos diferentes que se complementan: "El desarrollo dialéctico de este mundo en tres tiempos –el espíritu inmediato, el espíritu extrañado de sí mismo y el espíritu cierto de sí mismo- corresponde a tres períodos de la historia universal, el mundo antiguo (Grecia y Roma), el mundo moderno (desde el

Entre ese marasmo histórico, hubo un instante de la historia en que un grupo de hombres representaron el drama de la escisión de la fe y la Razón, que es resultado de la secularización iniciada en el Renacimiento: la Ilustración (*Aufklärung*).

Esta dialéctica de la Razón contra la fe, comienza en la necesidad de la conciencia de volver hacía si misma, después de que el lenguaje se ha visto roto en la vanidad y el servilismo de las cortes europeas:

> *El sí mismo es la naturaleza desgarrada ella misma de todas las relaciones y el consciente desgarramiento de ellas; pero sólo como autoconciencia sublevada sabe su propio desgarramiento, y en este saber de él se ha elevado de un modo inmediato por sobre él. En aquella vanidad, todo contenido deviene un algo negativo que ya no puede captarse positivamente; el objeto positivo es sólo el puro yo mismo, y la conciencia desgarrada es en sí esta pura igualdad consigo misma de la autoconciencia que ha retornado a sí.*[391]

El desgarramiento y la vuelta a sí misma dejan a la conciencia en la fe. Habrá, por tanto tres momentos de la fe: la fe como pensamiento abstracto, la fe como culto y la fe que se opone a la razón.

Del primer momento, la fe como pensamiento, Hegel dirá que la fe es un pensar, pero un pensar que es contenido abstracto, sin determinaciones, "sin intelección". Esta fe es una fe ingenua, vacía, frívola, que sólo se sabe a sí misma y que sabe lo esencial, a Dios, como otro diferente de sí misma. Este es un contenido, porque en esa relación, la conciencia singular se pone a sí misma (se objetiva) y a su fe en algo suprasensible como extraña, diferente de sí. Es por eso que su pensar es una abstracción, una fe que podríamos llamar "piadosa", que cree por el simple hecho de creer, porque su sustancia es la familia, la costumbre, la repetición. No es autoconciencia (porque sólo es para sí misma), pero esta en camino de serlo:

> *La conciencia simple de lo positivo o de la quieta igualdad consigo mismo tiene como objeto, por el contrario, la esencia interior como esencia. Por tanto, la pura intelección no tiene primeramente en ella misma ningún contenido, porque es el negativo ser para sí; a la fe, por el contrario, pertenece el contenido sin intelección. Mientras que aquélla no se sale de la autoconciencia, ésta tiene su contenido, ciertamente, también en el elemento de la pura autoconciencia, pero en el pensar, no en conceptos; en la pura conciencia, no en la pura autoconciencia. Así, la fe es, ciertamente, pura conciencia de la esencia, es decir, del interior simple y es, por tanto, pensar -el momento principal en la naturaleza de la fe, momento que ordinariamente se pasa por alto. La*

---

feudalismo a la Revolución Francesa), el mundo contemporáneo (el de Napoleón y la Alemania de la época de Hegel)…" Op. cit., Hyppolite, p. 295.

[391] FE. p. 311.

> *inmediatez con que la esencia es en él estiba en que su objeto es esencia, es decir, puro pensamiento. Pero esta inmediatez, en tanto que el pensar entra en la conciencia o la pura conciencia entra en la autoconciencia, adquiere la significación de un ser objetivo que yace más allá de la conciencia del sí mismo. Mediante esta significación que la inmediatez y la simplicidad del puro pensar cobran en la conciencia es como la esencia de la fe desciende del pensar a la representación y deviene un mundo suprasensible, que es esencialmente otro de la autoconciencia.*[392]

No es concepto esta fe, es todavía un pensar, "pura conciencia de la esencia". Sin embargo, la determinación de ser un pensamiento, también deviene una representación del "mundo suprasensible", es decir, la fe se objetiva para mediarse. Es así que Hegel propone que la fe es "culto", "que es esencialmente otro de la autoconciencia". Esta fe que tiene a la cultura (*Bildung*) como mediación, como la manera de extrañarse de sí misma del Espíritu, se manifiesta de alguna manera. La fe sale de sí misma, se extraña de sí en otro, que es el culto.

Hegel regresa al argumento de la Conciencia Desventurada, de la liturgia católica: Dios es uno, es esencia en sí y para sí, pero debe manifestarse para Ser totalmente, así que se hace hombre en Jesús. Jesús, el hombre, debe morir en el sacrificio, porque no puede permanecer en el mundo, no obstante, su persona se transfigura y permanece en el Espíritu, retornando a la conciencia que tiene fe:

> *…lo primero es la esencia absoluta, es el espíritu que es en y para sí, en tanto que es la sustancia eterna simple. Pero, en la realización [**Realisierung**] de su concepto de ser espíritu, esta sustancia pasa al ser para otro, su igualdad consigo misma deviene esencia absoluta real que se sacrifica; deviene el sí mismo, pero un sí mismo perecedero. De ahí que lo tercero sea el retorno de este sí mismo extrañado y de la sustancia degradada a su simplicidad primera; sólo de este modo es representada la sustancia como espíritu.*[393]

Esta vuelta de los momentos de la liturgia y del Espíritu a la autoconciencia, nos dice Hegel, son importantes porque ahora la autoconciencia tiene en sí esos momentos, no son una abstracción, sino que el creyente actúa de acuerdo a ellos, porque el creyente se encuentra en el mundo. Sin embargo, el mundo de las cortes europeas y de la institución religiosa, son corruptas, vanas, derruidas por las imperfecciones humanas. La autoconciencia se

[392] FE. pp. 313-314.
[393] FE. p. 315.

enfrenta a una realidad “carente de Espíritu”, y si sólo se queda en la liturgia y se aísla de la realidad, entonces, no superara su momento, no trascenderá en el espíritu. La manera de trascender la liturgia, porque la presencia de la esencia no es real, es sólo a través de la “comunidad”, de salir de sí misma al encuentro de otras autoconciencias:

> *Esta obediencia al culto y a la adoración hace surgir, mediante la superación del saber sensible y del obrar, la conciencia de la unidad con la esencia que es en y para sí, pero no como unidad real intuida, sino que este culto es solamente el continuo hacer surgir, que no alcanza completamente su meta en la presencia. La comunidad alcanza, ciertamente, esta meta, pues es la autoconciencia universal; pero para la autoconciencia singular el reino del puro pensar sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad o, en tanto que éste ha entrado en la realidad por la enajenación de la esencia eterna, es una realidad sensible aconceptual; pero una realidad sensible permanece indiferente frente a la otra, y el más allá ha recibido solamente, además, la determinación del alejamiento en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, el concepto, la realidad del espíritu presente ante sí misma, permanece en la conciencia creyente como lo interior que es todo y actúa, pero que no emerge él mismo.*[394]

Hegel insiste en que para la “autoconciencia singular el reino del puro pensar sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad”, no se ha enclavado en la realidad de la “autoconciencia universal”, que hace verdadera la presencia del Espíritu. La autoconciencia que tiene fe no quiere la realidad, la desprecia

En el último momento de la fe, la autoconciencia ya ha hecho a la fe concepto, pero todavía la autoconciencia no se ha realizado, porque para realizarse necesita trascenderse en la comunidad. Lo que si ha logrado la autoconciencia, es saberse a sí misma en el concepto de su fe. Este saberse le da la seguridad y le lleva a actuar en consecuencia, pues la autoconciencia quiere que las demás autoconciencias compartan, crean y se integren a esta manera de pensar su ser. Las diferencias entre seres humanos que se reconocen como singulares no existen para las autoconciencias, Hegel explica que eso se debe a la Cultura (*Bildung*), que es un patrimonio común.

Entonces, podemos decir que esta idea de la autoconciencia de saberse a sí misma como un singular y reconocerlo a las demás autoconciencias, y tener su fe y su culto que quiere devenir en la razón, es “pura intención” de la autoconciencia, pero esa intención después naufraga, porque lo único diferente

[394] FE. pp. 315-316.

no es cuantitativo, sino cualitativo, es decir, se hace diferente la razón por su finalidad de arraigarse en el mundo, que obliga a la autoconciencia a salir de ella misma y a ir a aquello que rechaza la fe. La fe de la autoconciencia se vuelve en ese momento fanática, intolerante. Pero esa actitud se vuelve desgarradora de la conciencia, porque lo universal esta en su saberse a sí misma, pero de igual manera la autoconciencia la pone en sus creencias, en su fe:

> *Es cierto que las diferencias no tienen cabida en él como* ***espèces*** *honradas; ni la individualidad se contenta con la cosa misma irreal, ni tiene un contenido particular y fines propios, sino que sólo vale como algo universalmente valedero, a saber, como algo cultivado; y la diferencia se reduce a la mayor o menor energía -a una diferencia de magnitud, es decir, no esencial. Pero esta última diversidad se ha ido a pique al trocarse la diferencia en una diferencia absolutamente cualitativa en el total desgarramiento de la conciencia. Lo que aquí es para el yo lo otro es solamente el yo mismo*.[395]

La conclusión de Hegel es que la autoconciencia que tiene certeza de sí misma[396], se constituye, en esta búsqueda de la unidad de la fe en la razón, como algo racional. Tiene la autoconciencia el lado negativo de rechazar la realidad, pero de dar la certeza de la conciencia de sí misma, que pone en funcionamiento lo objetivo de la razón, la certeza de su ser. Pero la fe siempre tiene un más allá, que no tiene relación alguna con la "pura intelección" que "guarda también relación con el mundo real"[397]. Aún así, la oposición entre fe y Razón tienen el mismo objeto: la certeza de la autoconciencia sobre sí misma, y las dos coinciden en un mismo punto: las dos provienen de la Razón y las dos son impulsadas por el espíritu a su realización.

El siguiente momento es la oposición de la fe y la Razón. Hegel titula al apartado "La lucha de la Ilustración contra la superstición". Los argumentos que esgrime Hegel en el apartado, son los mismos que expuso antes en el texto de *Fe y Saber*: 1) la fe y el saber tienen el mismo objeto: la realización del sujeto en la historia; 2) sin embargo, la razón (el saber), quiere permanecer en la escisión de la persona por considerar absurda la fe, una fe que proviene del

---

[395] FE. p. 317.

[396] Como bien escribe Hyppolite: "En todas el espíritu es el mismo universal adquirido por la cultura, y ese espíritu se revela como el sí mismo. De una parte, el sí mismo reduce todo lo que es objetivo al ser para sí de la autoconciencia; de otra parte, el ser para sí tiene la significación de un universal […] Igualmente, el yo no será propiedad exclusiva de tal o cual individuo determinado; será universal en cada uno." Op. cit., Hyppolite, p. 384.

[397] FE. p. 317.

mismo sujeto y que el mismo sujeto construye; 3) esa escisión no puede ser remediada sino en la misma razón, que a diferencia de *Fe y Saber*, en la *Fenomenología* se vuelve espíritu de sí mismo, deviene la certeza de la persona de que su fe en los objetos externos, en el culto, son producto de su misma Razón, es decir, se hacen Espíritu.

Si la Razón ha de ser universal, inclusiva, sin escisión, no puede prejuzgar a la fe, pues la misma Razón caería en el mal del que acusa a la fe: de fanatismo, superstición y error. De hecho, la Razón ilustrada carece de la autenticidad de lo universal, es un momento negativo que niega la posibilidad de la fe, porque piensa que la manifestación de Dios no es posible en la realidad: a Dios no se le puede ver, ni tocar, ni hablar, hay un escepticismo radical en la posibilidad de la manifestación de lo Absoluto, pero es un escepticismo que se ríe de la alabanza a las imágenes, a la adoración de objetos de madera, de piedra y en general, de cualquier clase de atributo externo de la divinidad.

> *La Ilustración, que se hace pasar por la pureza misma, convierte aquí lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo en una cosa perecedera real y lo mancha con el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible, que nada tiene que ver con la fe de la adoración, con lo que se lo imputa fraudulentamente a ésta. Lo que la fe adora no es para ella, en absoluto, ni piedra ni madera ni masa de pan, ni otra cosa sensible temporal cualquiera. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la fe es también esto o incluso que es esto en sí y en verdad, hay que señalar que la fe conoce igualmente aquel también, que cae fuera de su adoración y que, de otra parte, algo como una piedra, etc. no es para ella en sí, sino que para ella es en sí solamente la esencia del puro pensamiento.*[398]

Incluso, se burlan de la resurrección de Jesús, por considerarla históricamente falsa, un cuento, una fábula. Hegel deplora esta actitud, que muestra la intolerancia y el error de la Ilustración por no ser consciente de que esos relatos son muestra del Espíritu que da “testimonio de sí mismo”:

> *Dicha intelección es ella misma, ciertamente, el pensamiento puro mediato, es decir, el pensamiento que se mediatiza consigo mismo, es el saber puro; pero, en tanto que es pura intelección, puro saber que aun no se sabe a sí mismo, es decir, para el cual no es aun el que ella es este puro movimiento mediador, este movimiento, como todo lo que ella misma es, se le manifiesta como un otro. Concebida, pues, en su realización, desarrolla este momento que le es esencial; pero se le manifiesta como algo que pertenece a la fe y, en su determinabilidad de ser para ella un momento externo, como un saber contingente de historias banales reales. Atribuye, por tanto, aquí a la fe religiosa el que su certeza se funda en algunos testimonios históricos singulares, que, considerados como testimonios históricos, no suministrarían,*

[398] FE. p. 326.

ciertamente, el grado de certeza acerca de su contenido que nos procurarían las noticias periodísticas en torno a cualquier suceso; además, la pura intelección imputa a la fe el que su certeza descansa sobre el azar de la conservación de estos testimonios, de una parte sobre la conservación de los documentos, de otra sobre la aptitud y la honradez de la transcripción de unos documentos a otros y, finalmente, sobre la correcta aprehensión del sentido de palabras y letras muertas. Pero, de hecho, a la fe no se le ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias; es, en su certeza, el comportamiento espontáneo ante su objeto absoluto, un puro saber del mismo, que no inmiscuye en su conciencia de la esencia absoluta letras, documentos ni transcripciones y no se mediatiza con semejantes cosas. Por el contrario, esta conciencia es el fundamento mediador de su saber; es el espíritu mismo que es el testimonio de sí, tanto en el interior de la conciencia singular como por la presencia universal de la fe de todos en ella. Cuando la fe pretende recabar también de lo histórico aquel modo de fundamentación o, por lo menos, de confirmación de su contenido de que habla la Ilustración, tomando esto en serio, como fundamental, es que se deja seducir ya por la Ilustración; y sus esfuerzos por fundamentarse o afianzarse de este modo no son más que otros tantos testimonios de que se ha contagiado.

Si la fe empieza a interpretar al Jesús histórico, es porque se ha contagiado del Espíritu crítico de la Ilustración. De hecho, ya en tiempos de Hegel se comenzaba a estudiar con documentos históricos la existencia verdadera de Jesús. Hegel advierte que esa búsqueda no debe afectar a la fe, porque no es lo mismo el Jesús histórico, que el Cristo, pues son dos realidades diferentes.

Además la Ilustración es insensible y prejuiciosa en cuanto a la acción de la conciencia creyente, pues le parece deleznable y burdo, renunciar a los placeres por unirse a Dios. Ni siquiera la Ilustración permite demostrar la verdad y la finalidad de esa intención, por denostarla como una intención impura, sin fines racionales, poco útiles. Como cuando se acusa a la vida monástica de ser inútil, porque el mundo necesita transformarse.

La siguiente parte es terrible, porque Hegel adelanta un mal de la Ilustración que ya estaba en los textos judíos del Antiguo Testamento: si ya desplazamos a Dios y la Razón ha quedado liberada de superstición y error, "¿y ahora qué? ¿Cuál es la verdad que la Ilustración ha difundido en vez de aquellos?"[399] Ha quedado un vacío sin llenar, ¿con qué se llenara ahora? Hay un vacío existencial que la Ilustración quiere llenar con la certeza sensible, es decir, que la verdad sólo proviene de los sentidos, y la otra, que es más desoladora y anuncia la frase desesperada de Dostoievski en *Los Poseídos*, "Sin Dios, todo está permitido" y la idea de Weber del "desencantamiento del mundo", producto

[399] FE. p. 329.

del abandono en las sectas calvinistas de los objetos mágicos de salvación, de que no habiendo Dios, el mal y el bien sólo son en función de lo que uno quiera. La autoconciencia queda sin raíz, pues provenía de la familia la fe que le daba identidad. Se ha desarraigado la autoconciencia del misterio y va a poner en su lugar a la "utilidad": lo bueno y lo malo dependen de quien lo "requiera":

> *La intelección como pura intelección de lo igual o lo ilimitado sobrepasa también lo desigual, es decir, la realidad finita, o se sobrepasa a sí misma como mero ser otro. Tiene como más allá de este ser, otro el vacío, con el que se relaciona, por tanto, la realidad sensible. En la determinación de este comportamiento no entran los dos lados como contenido, pues uno de ellos es el vacío y un contenido sólo existe, por tanto, mediante el otro, mediante la realidad sensible. Pero la forma de la relación, a cuya determinación contribuye el lado del en sí, puede introducirse como se quiera; pues la forma es lo un sí negativo y, por ello, lo contrapuesto a sí; el ser es tanto como la nada; tanto el en sí como lo contrario; o, lo que es lo mismo, la relación entre la realidad y el en sí como el más allá es tanto un negar como un poner ésta. Por tanto, la realidad finita puede ser tomada propiamente como se requiera. Por consiguiente, lo sensible es referido ahora positivamente a lo absoluto como al en sí, y la realidad sensible es ella misma en sí; lo absoluto la hace, la sostiene y se cuida de ella. Y, a su vez, la realidad sensible es referida a ello como a lo contrario, como a su no ser; en este comportamiento, la realidad sensible no es en sí, sino solamente para un otro. Si en la figura precedente de la conciencia los conceptos de la oposición se determinaban como lo bueno y lo malo, para la pura intelección devienen, por el contrario, las más puras abstracciones del ser en sí y del ser para otro.*[400]

La utilidad es una figura que pone al hombre como principio y fin de la Tierra, y como creador y destino de la naturaleza entera. El hombre tiene a su disposición la razón como medio para obtener lo que necesita y justificarse a sí misma de obtenerlo. El hombre se pone a sí mismo como Dios, como fin de los placeres. Pero hay un peligro siempre latente: el goce excesivo de los placeres también daña. La conciencia que proviene del hombre le hará querer vivir no en los extremos. Pero no lo puede controlar todo, no puede controlar a los demás, que probablemente no tengan la conciencia de la mesura y quieran sacar ventaja de todo. Es así que el hombre mismo que ha querido la utilidad, se hace víctima de ella, porque si:

> *…al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida en que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse también a los otros, y en la medida en que se consagre a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava a la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es*

[400] FE. p. 330.

utilizado. Las cosas son útiles entre sí de muy diversos modos; pero todas poseen esta mutua utilidad gracias a su esencia, que consiste, en efecto, en ser referidas a lo absoluto de un doble modo -el modo positivo, consistente en ser con ello en y para sí mismas, y el negativo en ser con ello para otras. La relación con la esencia absoluta o la religión es, por tanto, de todas las utilidades, la utilidad suprema; pues es la utilidad pura misma, es este subsistir de todas las cosas o su ser en y para sí, y la caída de todas las cosas, o su ser para otro.[401]

Este argumento en contra del utilitarismo, sobre el hombre que es también medio que se usa para cumplir fines útiles, lo emplean Adorno, Horkheimer y Marcuse. Adorno y Horkeheimer en *La Dialéctica de la Ilustración*, precisamente vuelven a esta idea de que si el hombre quiere dominar la naturaleza, el hombre mismo es parte de la naturaleza, por tanto, al dominar la naturaleza, el hombre mismo es dominado dentro de ella. Marcuse en *El Hombre Unidimensional*, previene de los efectos del consumo en las sociedades occidentales y en la desaparición de la desgracia en la conciencia, por efecto de la comodidad y de la sociedad de bienes de consumo[402].

Hegel propone que a pesar de las críticas de la Ilustración a la fe, una y otra se necesitan mutuamente, porque una tiene la determinación de la otra. La fe tiene esa expectativa de realizarse en la esencia. En cambio, la Ilustración quiere realizarse en la esencia pero en el mundo, no fuera de el.

Al reino de la verdad de la fe le falta el principio de la realidad o de la certeza de sí mismo como de este singular. Pero a la realidad o a la certeza de sí mismo como de este singular le falta el en sí. En el objeto de la pura intelección se conjugan ambos mundos. Lo útil es el objeto en tanto que lo penetra la autoconciencia y en cuanto encuentra en él la certeza singular de sí mismo, su disfrute (su ser para si); la autoconciencia lo ve a fondo de este modo, y esta intelección contiene la verdadera esencia del objeto (la de ser algo penetrable o un ser para otro); es, por tanto, ella misma, verdadero saber, y la autoconciencia tiene también de un modo inmediato la certeza universal de sí misma, su pura conciencia, en este comportamiento, en el que, por tanto, se conjugan tanto la verdad como la presencia y la realidad. Ambos mundos son

[401] FE. p. 331.

[402] Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1994, p. 15, se lee: “El mito se disuelve en la Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Aquél los conoce en la medida en que puede manipularlos.” Para Marcuse: “El poder sobre el hombre adquirido por esta sociedad se olvida sin cesar gracias a la eficacia y productividad de ésta. Al asimilar todo lo que toca, al absorber la oposición, al jugar con la contradicción, demuestra su superioridad cultural. Del mismo modo, la destrucción de los recursos naturales y la proliferación del despilfarro es una prueba de su opulencia y de los <<altos niveles de bienestar>>. <<¡La comunidad está demasiado satisfecha para preocuparse!>>” Herbert Marcuse, *El Hombre Unidimensional*. Planeta, México, 1985, pp. 114-115.

reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella.[403]

Cuando "ambos mundos son reconciliados", es decir, cuando uno y otro se reconocen, "el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella". Es sólo un momento lo que esta describiendo Hegel, será el momento en que los hombres se liberen de las ataduras, que quieran traer la libertad, la igualdad y la fraternidad al mundo. Hegel describe la Revolución Francesa, como ese momento de absoluta libertad, en la que el vacío de la fe se llenará por la intención de realizar la libertad en el mundo. El Espíritu logra conciliar la fe en su deseo de realizar el Espíritu Absoluto en el mundo, a través del discurso de la libertad.

Se describe después el fracaso de la Revolución Francesa con el Terror y sigue el recorrido del Espíritu en su búsqueda[404] de unidad, que llega al final de Espíritu a la moralidad, que es el "despertar de la conciencia" a su realidad intersubjetiva. En estos pasajes de la *Fenomenología*, Hegel entra en diálogo con la teoría moral y religiosa de Kant. Una de las ideas más importantes que atraviesan la dialéctica de la Moral, es la función conciliatoria entre las autoconciencias por medio de la fe. De alguna manera, la fe encontrará en la dialéctica de la conciencia moral, su siguiente nivel dentro de la macrodialéctica de la *Fenomenología*: la Religión.

La moral es un momento que aglutina tres momentos: 1) La concepción moral del mundo, 2) La deformación y 3) La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón. En líneas generales, Hegel considera que la autoconciencia, después del momento del terror, ha querido construir una sociedad más justa empezando por su propia conciencia. No basta la ley, sino la reforma moral de la conciencia a través del deber. La crítica más severa que Hegel hará a Kant es precisamente en la concepción del deber y su forma.

La conciencia que actúa por "puro deber" tiene dos finalidades distintas, una, la de actuar en conformidad con el puro deber, separando, como hacia Kant, la naturaleza de sus deseos (apetencias), de su contenido moral; y dos, tratando de unificar en algún punto los dos extremos, es decir, naturaleza y deber. Hegel

[403] FE. pp. 342-343.
[404] FE. p. 343-352.

dice, e interpreta bien a Kant[405], que sólo es posible la unión de esos dos mundos en la religión, en el "legislador divino". Según Hegel, esta determinación del deber ha generado una unidad "imperfecta", porque se sigue considerando que la "dicha" no puede ser alcanzada sino por voluntad y deseo del "legislador divino" y porque la realidad, sigue siendo "imperfecta", lo que dividirá a la conciencia entre ella y el mundo imperfecto. Lo que esta de fondo, es la crítica que ya analizamos de Hegel en *Fe y Saber*, que es la separación y la no posible reconciliación entre lo finito y lo infinito.

> *La concepción del mundo es, aquí, acabada; en efecto, en el concepto de la autoconciencia moral se ponen en una unidad los dos lados, el puro deber y la realidad y, con ello, se ponen tanto uno como otro, no como lo que son en y para sí, sino como momentos o como superados. Y esto deviene para la conciencia en la parte final de la concepción moral del mundo; o sea que la conciencia pone el deber puro en una esencia distinta de la que ella misma es, es decir, lo pone, en parte, como un representado y, en parte, como aquello que no es lo que vale en y para sí, sino que lo no moral vale más bien como lo perfecto. Y, del mismo modo, la conciencia se pone a sí misma como una conciencia cuya realidad, inadecuada a la del deber, es superada y, como superada o en la representación de la esencia absoluta, no contradice ya a la moralidad.*[406]

El deber no puede provenir del deseo ni comenzar en la naturaleza, debe ser un acto de la voluntad autónoma, o sea que existe una división entre el sujeto y el deber, porque el deber proviene de el, pero cuando lo pone en acción, esa acción ya no depende su eficacia de él, sino de un legislador, porque si tienen alguna determinación del mundo, entonces ya no es un deber puro. Y si esa acción quiere encontrar su unidad, esa unidad no esta en la conciencia del sujeto, sino que esta puesta en la "conciencia de otro", es decir, en un legislador divino[407].

---

[405] Este tema ya lo hemos tratado ampliamente en la primera parte.
[406] FE. p 358.
[407] En un comentario extenso a este apartado, Hyppolite escribe: "Este tránsito de la moralidad a la religión también se encuentra en Kant. La religión consiste en hacernos ver todos los deberes como mandamientos de Dios. <<De esta manera una teología conduce directamente a la religión, es decir, al conocimiento de nuestros deberes como órdenes divinas.>> Con todo, esto no es, como se podría creer, un principio de heteronomía. La existencia de esta otra consciencia es un postulado inevitable que garantiza la posible realización del soberano bien en el mundo. La máxima de la acción no es temor de Dios o el deseo de complacerle, sino que sigue siendo la voluntad del puro deber. Sin embargo, gracias a ella, los deberes múltiples son consagrados como múltiples. El santo legislador reúne en él lo que está separado en nosotros, lo universal y lo particular. Representa en una consciencia (es decir, *para sí*) la armonía del deber y de la realidad que se ponía *en sí* en el primer postulado. […] De este modo la consciencia moral proyecta fuera de ella, en otra consciencia, la unidad del contenido y de la forma, de lo particular y de lo universal que se niega a sí mismo al ver en ello la marca de la inmoralidad. […] Para limitarnos ahora a la concepción moral del mundo, vemos claramente

Esta contradicción de la moralidad en la conciencia, tiene sus figuras representativas: la buena conciencia y el alma bella. De las dos hemos tratado en *Los Escritos de Juventud* y en *Fe y Saber*, aunque en la *Fenomenología* Hegel agrega algunas características a las dos.

La "buena conciencia" es una figura que ha trascendido la quietud e inmediatez de la "conciencia moral", que no puede actuar debido a que no sabe distinguir hasta dónde influyen sus deseos en su moral y si puede contaminarse del mundo en su pureza. La trascendencia de la "buena conciencia" es a causa de que la buena conciencia actúa en el mundo. No distingue, como la "conciencia moral", entre deberes morales e inmorales, sino que simplemente actúa, quiere cumplir su deber por el simple hecho de hacerlo. La sustancia de la "buena conciencia" ya es en sí y para sí, porque contiene, del algún modo, la acción en el mundo y la conciencia de sí misma, sin embargo, esa actitud que asume de poner al deber de su acción sin razones, sino por el puro cumplimiento del deber, hacen que su sustancia sea absoluta, sin determinación, empujada sólo por la "convicción" de que por ser ella consciente de sí misma y por actuar sin apego a ninguna necesidad ni deseo externo, hace el bien en su acción:

> *Además, la buena conciencia no desglosa las circunstancias del caso en diferentes deberes. No se comporta como un médium positivo universal en el que los muchos deberes, cada uno de por sí, adquiere en una inconmovible sustancialidad, de tal modo que o bien no se podría en modo alguno actuar, porque cada caso concreto sería la contraposición en general y, como caso moral, contendría la contraposición de los deberes y, por tanto, en la determinación de la acción, infringiría siempre un lado, un deber; o bien, si se actuase, se produciría realmente la transgresión de uno de los deberes contrapuestos. La buena conciencia es más bien lo uno negativo o el sí mismo absoluto, que cancela estas diferentes sustancias morales; es simple actuación conforme al deber, que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo concretamente justo. Es, por tanto, en general, la actuación moral como actuación, a que ha pasado la precedente conciencia inactiva de la moralidad. La figura concreta del acto puede ser analizada por la conciencia que diferencia en diversas propiedades, es decir, en diversas relaciones morales, y éstas podrán ser consideradas absolutamente válidas cada una de por sí, tal como debe ser, si debe llegar a ser deber, o también comparadas y examinadas. En la simple acción moral de la buena conciencia, los deberes aparecen tan entremezclados, que hay que romper de un modo inmediato con todas estas*

---

dónde la conduce su contradictorio punto de partida; pone en ella misma, y luego más allá de ella, el puro deber; pone fuera de ella misma, y luego en ella, la efectividad. Y acaba <<representándose solamente la moralidad de la siguiente forma>>: en primer lugar, junta la efectividad y el puro deber poniéndose como autoconsciencia moral que es y obra, pero al mismo tiempo se representa esta unidad como un objeto que fuera un negativo de la autoconsciencia. La unidad cae, por tanto, *fuera de ella* como una armonía en sí. Su sí mismo no es ya una autoconsciencia moral efectivamente real. Y en tanto que efectivamente real, ya no es moral." Op. cit., Hyppolite, pp. 436-437.

esencias singulares, y en la inconmovible certeza de la buena conciencia ya no queda margen para agitar escrutadoramente el deber.[408]

La convicción ha desplazado a las razones de la acción, de manera que la "buena conciencia" no se pregunta al actuar si esta usando como medio a otro ser humano o si su acción, sin meditación alguna, puede ser justa o no, porque la "buena conciencia" "sabe y hace lo concretamente justo":

> *La buena conciencia es, por el contrario, la conciencia de que si la conciencia moral enuncia el puro deber como la esencia de su acción, este puro fin es una deformación de la cosa; pues la cosa misma es que el puro deber consista en la abstracción vacía del puro pensamiento y tenga su realidad [Realität] y contenido solamente en una determinada realidad, realidad que es una realidad de la conciencia misma, y de ésta, no como una cosa del pensamiento, sino como de algo singular. La buena conciencia tiene para sí misma su verdad en la inmediata certeza de sí misma. Esta certeza concreta inmediata de sí misma es la esencia; considerada con arreglo a la oposición de la conciencia, es la propia singularidad inmediata el contenido de la acción moral; y la forma de este contenido es precisamente este sí mismo como puro movimiento, es decir, como el saber o como la propia convicción. Considerado esto más de cerca en su unidad y en la significación de los momentos, la conciencia moral se captaba solamente como el en sí o la esencia; pero, como buena conciencia, capta su ser para sí o su sí mismo. La contradicción de la concepción moral del mundo se disuelve, es decir, la diferencia que le sirve de base no muestra ser diferencia alguna y desemboca en la pura negatividad; pero ésta es precisamente el sí mismo; un simple sí mismo que es tanto puro saber como saber de sí como de esta conciencia singular. Este sí mismo constituye, por tanto, el contenido de la esencia antes vacía, pues es el sí mismo real, que no tiene ya la significación de ser una naturaleza independiente en sus propias leyes extraña a la esencia. Este sí mismo es, como lo negativo, la diferencia de la pura esencia, un contenido y un contenido, además, que vale en y para sí.*[409]

Es tal la convicción de la "buena conciencia" que se siente por encima de la ley y el deber, pues se ha colocado por encima de ellas y las ha asimilado dentro de ella, como si ella las representara. Hay una profunda conciencia de sí misma y de su deber, están los dos momentos, tanto el objetivo como el subjetivo, pero le falta a esta "buena conciencia" un elemento esencial para ser universal: el reconocimiento de su convicción de otros. Aquí Hegel pone el punto de quiebre de la "buena conciencia", porque se dará cuenta la "buena conciencia" del error que ha cometido al ponerse a sí misma y a su convicción por encima de la ley y el deber, porque siempre le hará falta el reconocimiento del otro o de las otras autoconciencias.

[408] FE. p. 371
[409] FE. p. 372.

La lucha por el reconocimiento de la convicción, lleva a la “buena conciencia” a una dialéctica: en el cumplimiento estricto del deber, puede pasar por encima de otros y otros pueden no reconocer lo que la “buena conciencia” cree es una convicción. Por ejemplo, se puede cometer un acto cobarde de matar a alguien indefenso para supuestamente salvar la vida, pues la vida de la “buena conciencia” puede ser útil a otros. Además, cualquier otra autoconciencia reconocería que luchar por la vida es un deber, y la “buena conciencia” no puede estar sin cumplir su deber, aunque a ojos de ella sea un acto de valentía, puede ser que para otra autoconciencia sea un acto de cobardía:

> *En efecto, como ya hemos visto por el examen de la ley, el deber puro es sencillamente indiferente hacia todo contenido y tolera todo contenido. Aquí, el deber tiene, al mismo tiempo, la forma esencial del ser para sí, y esta forma de la convicción individual no es otra cosa que la conciencia de la vaciedad del deber puro y la conciencia de que éste es solamente momento, de que su sustancialidad es un predicado, de que tiene su sujeto en el individuo cuya arbitrariedad le da el contenido y, de que cualquiera puede vincularse a esta forma y ligar a ella su escrupulosidad. Un individuo acrecienta su propiedad de un cierto modo; es un deber que cada cual vele por la conservación de sí mismo y de su familia, y no menos por la posibilidad de ser útil a sus semejantes y de hacer el bien a los necesitados. El individuo es consciente de que esto es un deber, pues este contenido va implícito de modo inmediato en la certeza de sí mismo; y ve, además, que cumple en este caso este deber. Tal vez otros consideren este cierto modo como un fraude; ellos se atendrán a otros lados del caso concreto, pero el individuo de que se trata se afirma en este lado porque es consciente del acrecentamiento de la propiedad como puro deber. De este modo, lo que otros llaman violencia e injusticia cumple el deber de afirmar su independencia frente a los demás; lo que aquéllos llaman cobardía es el deber de conservar la vida y la posibilidad de ser útil al semejante; y, por el contrario, lo que llaman valentía atenta contra estos dos deberes. Sin embargo, a la cobardía no le es lícito ser tan torpe como para ignorar que la conservación de la vida y de la posibilidad de ser útil a otros son deberes; es decir, como para no estar convencida del carácter de deber de su obrar y para no saber que es en el saber donde subsiste el deber; de otro modo, cometería la torpeza de ser inmoral. Y como la moralidad consiste en la conciencia de cumplir con el deber, no le faltará al obrar ni la cobardía ni tampoco lo que se llama valentía; lo abstracto a que se da el nombre de deber es capaz de este contenido lo mismo que de aquél -sabe, pues, lo que hace como deber y, al saberlo y al consistir la conformidad con el deber en la convicción del deber mismo, es reconocido por los otros; la acción es válida, por tanto, y tiene existencia real.*[410]

La “buena conciencia” nunca obtiene el reconocimiento de la otra autoconciencia de su convicción, ni en el lenguaje ni el actuar, pues la otra autoconciencia también es libre de no otorgar el reconocimiento. La “buena conciencia” al actuar en este extremo del deber, se aísla, se aleja de las otras

[410] FE. pp. 375-376.

autoconciencias por su extremismo en el cumplimiento del deber. De hecho, otras autoconciencias, al actuar en este extremo la "buena conciencia", no pueden decir si la "buena conciencia" es realmente "buena o mala", simplemente ignoran el por qué de su acción:

> *Ambos lados, la buena conciencia actuante y la conciencia universal, la conciencia que reconoce este acto como deber, son igualmente libres de la determinabilidad de este obrar. Por razón de esta libertad, es la relación en el médium común de la conexión más bien una relación de perfecta desigualdad; por donde la conciencia para la que la acción es, se halla en total incerteza con respecto al espíritu actuante cierto de sí mismo. El espíritu actúa, pone una determinabilidad como lo que es; a este ser como a su verdad se atienen los demás y son en ello ciertos de sí; el espíritu ha enunciado de este modo lo que para él vale como deber. Sin embargo, se halla libre de un deber determinado cualquiera; se halla más allá del punto en que ellos creen que realmente está; y este médium del ser mismo y el deber como lo que es en sí vale para él solamente como momento. Así, pues, lo que pone delante de los otros lo deforma él de nuevo o, mejor dicho, lo ha deformado de un modo inmediato. Pues su realidad no es para él este deber y esta determinación propuestos, sino el deber y la determinación que él tiene en la absoluta certeza de sí mismo. Los otros no saben, por tanto, si esta buena conciencia es moralmente buena o mala, o, mejor dicho, no sólo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla como mala. Pues, lo mismo que ella, también ellos se hallan libres de la determinabilidad del deber como lo que es en sí. Lo que aquella conciencia pone ante ellos saben deformarlo ellos mismos; es algo por medio de lo cual se expresa solamente el sí mismo de otro y no el suyo propio; no sólo no se saben libres de ello, sino que tienen que disolverlo en su propia conciencia, anularlo por medio de juicios y explicaciones para conservar su sí mismo.*[411]

La reacción de la "buena conciencia" es volverse a sí misma, dejar de lado el reconocimiento y la acción, y despreocuparse de nuevo de la realidad, es en ese instante que aparece la figura del "alma bella". Las características del "alma bella" que aparecen en *Fe y Saber* y en *Los Escritos de Juventud*, son exactamente los mismos: es el rechazo de la "buena conciencia" de la acción por la contemplación de su propio ser, negando la realidad como contingente e impura. Esta división del mundo entre lo finito y lo infinito, a pesar de la afirmación y el saber para sí (objetivo) de la conciencia, traen de nuevo la

[411] FE. p. 379. Esta observación de Hegel sobre la "buena conciencia" que actúa en el extremo de su deber, nos recuerda la "ética de la convicción" de Max Weber en *La Política como Vocación*. Weber usa los "tipos ideales" para explicar que hay dos formas de vivir lo político, con "la ética de la responsabilidad" y con la "ética de la convicción". Esta última se caracteriza por tener creencias incuestionables, que por estar tan arraigadas y ser consideradas como un deber impostergable, pueden llevar a las personas a cometer crueles atrocidades sin preguntarse el resultado de sus acciones. Del mismo modo, nos recuerda el argumento ofrecido por Octavio Paz en *Tiempo Nublado*, donde en un ensayo sobre el terrorismo, afirma que finalmente morirá por "aislamiento", pues sus razones cada vez se diluyen más en el absurdo y su base social cada vez es más delgada. Hegel mismo aduce este argumento: no hay reconciliación entre autoconciencias, lo que aísla a la "buena conciencia".

figura del “alma bella” que rechaza tajante el “mancharse” con la realidad exterior y con otras autoconciencias:

> *Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; -en esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire.*[412]

Esta “nube informe que se disuelve en el aire”, sin embargo, ha tenido un momento sustancial de conformación: Hegel adelanta que con el “alma bella” ha nacido por completo el sujeto, pues

> *Vemos, así, cómo la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo=yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia. La autoconciencia se hunde en este concepto de sí misma, pues se ve empujada a su máximo extremo y de tal modo, además, que los momentos diferenciados que hacen de ella algo real o todavía una conciencia no son para nosotros solamente estos puros extremos, sino que lo que ella es para sí, lo que es en sí para la conciencia y lo que para ella es ser allí, se volatilizan como abstracciones que ya no tienen para la conciencia misma ningún punto de apoyo, ninguna sustancia; y todo lo que hasta ahora era esencia para la conciencia se retrotrae a estas abstracciones. Depurada hasta tal punto, la conciencia es su figura más pobre, y la pobreza, que constituye su único patrimonio, es ella misma un desaparecer; esta absoluta certeza en que se ha disuelto la sustancia es la absoluta no verdad que se derrumba en sí misma; es la absoluta autoconciencia en la que se hunde la conciencia.*[413]

El sujeto ha nacido para sí y en sí, pero no ha logrado salvar las diferencias en lo Absoluto, en Dios. El Dios del “alma bella” como de la “buena conciencia”, es un Dios “disuelto”, del que no puede sujetarse ni reconocerse la autoconciencia y sin Dios, no hay reconciliación posible del sujeto con otros sujetos. Hegel va perfilando la tesis que recorrerá el capítulo de la Religión: la reconciliación de

---

[412] FE. p. 384. Hyppolite (Op. cit, Hyppolite, pp. 468-470) considera que el “alma bella” del Hegel de la *Fenomenología* tiene un sentido “peyorativo”, muy diferente a los *Escritos de Juventud*, pero muy cercano a *Fe y Saber*, ya que si el lector recuerda, el “alma bella” es el preámbulo para la “muerte de Dios”, pues el “alma bella” es una conciencia que al no entregarse a la Totalidad ni a la realidad por completo, termina en su conciencia por aniquilarla. Hegel, sin embargo, rescata de la figura del “alma bella” la certeza absoluta de la conciencia, es decir, el nacimiento completo del sujeto, pero sin resolver aún su desgarramiento.

[413] FE. p. 383.

los sujetos tiene su primer y auténtica expresión en la Religión, aunque el fundamento de lo religioso empieza en la conciencia moral[414].

La reconciliación de las autoconciencias lleva un proceso previo, que es la conciencia que juzga severamente a otra autoconciencia. El "mal" es identificado por Hegel bajo dos figuras "la hipocresía y escrupulosidad". Son dos momentos de la "buena conciencia" y el "alma bella".

Por considerarse moralmente superiores, el "alma bella" y la "buena conciencia" asumen actitudes escrupulosas desmedidas, llegando a un puritanismo hueco, insustancial, que en algún momento no reconoce su propio mal, aunque lo encarne.

Hegel opondrá este dilema del mal, que es intrínseco a la existencia humana, al papel del escrúpulo y la hipocresía, es decir, si no se reconoce que el mal habita en los hombres, que es consustancial al ser humano, es imposible la reconciliación entre autoconciencias. Por eso es que este exceso de escrupulosidad, cae en la hipocresía. Se es hipócrita cuando se juzga escrupulosamente a los demás sin ver la acción propia, sin considerar que en algún momento, como personas, nos hemos equivocado o somos participes del mal. Es una dialéctica que se encuentra en los Evangelios y que podemos relacionar con la conciencia moral del fariseo, que juzga el respetar la ley de Moisés apedreando a muerte a la mujer adúltera, pero en el fondo hay más pecado en cumplir la ley que en violarla, porque no se reconoce la escrupulosidad personal ni la humanidad de la otra autoconciencia. La hipocresía, dice Hegel, debe ser "desenmascarada", porque el mal es parte de la naturaleza humana:

---

[414] Porfirio Miranda comenta: "Quizá el error fundamental de la teología del intelecto abstracto es precisamente el figurarse que por fe y religión puede el hombre conocer a Dios prescindiendo del imperativo moral. Hegel en este punto es tan intransigente como Kant, y con toda razón, pues no se trata solamente de las consecuencias efectivas, <<la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, incluida la nuestra, es la moralidad de los hombres>>. Se trata del concepto mismo de Dios". Y concluye: "…el concepto de infinito, y en el cual nuestra distinción e identidad con Dios se nos impuso como tema inevitable, no podía soslayar la rutinaria tesis del intelecto abstracto sobre una presunta diferencia entre teología y filosofía, entre fe y razón, tesis cuyo error de base acabamos de señalar. El imperativo moral no es dato empírico; conocerlo es tener certeza de algo que no está dado en la sensibilidad, y tal es el sentido noble del verbo creer; pero ese conocimiento es la esencia misma de la razón, es el que hace hombre al hombre, en contraste con los animales. Hegel sostiene exactamente lo contrario de la tesis rutinaria susodicha. <<Si la teología no es filosofía, no sabe lo que quiere.>> <<La diferencia entre creer y saber se ha convertido en un contraste común y corriente […] Pero de hecho, en su contenido esencial, esa distinción es algo vado.>>" Op. cit., Miranda, pp.186-187.

Si así se expresa en su interior la oposición en la que la buena conciencia interviene como lo que actúa, esta oposición es, al mismo tiempo, la desigualdad hacia el exterior en el elemento de la existencia, la desigualdad de su particular singularidad con respecto a otro singular. Su particularidad consiste en que los dos momentos que constituyen su conciencia, el sí mismo y el en sí, valen en él con desigual valor y, además, con la determinación de que la certeza de sí mismo es la esencia, frente al en sí o lo universal, que vale solamente como momento. A esta determinación interior se contrapone, por tanto, el elemento de la existencia o la conciencia universal, para la que la esencia es más bien la universalidad, el deber y, en cambio, la singularidad, que es para sí frente a lo universal, sólo vale como momento superado. Para este aferrarse al deber la primera conciencia vale como el mal, porque es la desigualdad de su ser dentro de sí con respecto a lo universal y, en cuanto esto, al mismo tiempo, enuncia su obrar como igualdad consigo mismo, como deber y escrupulosidad, vale como hipocresía. El movimiento de esta oposición es, primeramente, la instauración formal de la igualdad entre lo que el mal es dentro de sí y lo que expresa; debe ponerse de manifiesto que es malo y que, de este modo su existencia es igual a su esencia, la hipocresía debe ser desenmascarada. Este retorno a la igualdad de la desigualdad que en ella se da no se produce ya allí donde la hipocresía, como suele decirse, muestra su respeto por el deber y la virtud precisamente al revestir la apariencia de ellos y al adoptarlos como máscara de su propia conciencia, no menos que de la extraña; en cuyo reconocimiento de lo contrapuesto se contendrían en sí la igualdad y la coincidencia. Sin embargo, la hipocresía queda igualmente fuera de este reconocimiento del lenguaje y se refleja en sí misma; y en el uso que hace de lo que sólo es en sí como un ser para otro se contiene más bien para todos el propio desprecio del mismo y la presentación de su carencia de esencia. En efecto, lo que se deja emplear como un instrumento externo se muestra como una cosa que no tiene en sí ningún peso propio.[415]

El destino final de la hipocresía y el escrúpulo es la condena verbal, el "juicio moral" de otras autoconciencias. El "juicio moral" podemos reconocerlo nosotros como "moralina", que es juzgar en tono altivo y escandalizarse de aquellas cosas que son insignificantes, también por la "doble moral" (Hegel la llama "hipocresía") de juzgar a las personas de una manera pero actuar de otra, o condenar a unos pero ser permisivo con otros. La hipocresía y el escrúpulo siempre se sienten superiores y necesitan que otras autoconciencias se lo reconozcan. Para obtener el reconocimiento, la "hipocresía" y el "escrúpulo" enjuician y hacen una critican de mordaz, con el sentimiento de superioridad moral, por eso la hipocresía y el escrúpulo siempre hacen

[415] FE. pp. 385-386. En un análisis detallado sobre el problema teológico del mal, Hyppolite dice: "Existe un postulado metafísico que se encuentra en muchos filósofos y teólogos y que podría enunciarse así: << La finitud es necesariamente pecado.>> El espíritu es pecador por el hecho de ser finito. Esta infinitud implica una limitación, una elección existencial que se confunde con la determinación de nosotros mismos. <<Existir es cometer el pecado de limitación y tener el sentimiento de la impotencia.>> Precisamente en este sentido Hegel puede decir que <<sólo la piedra es inocente>>, porque el espíritu que actúa debe hundirse necesariamente en el mundo, debe ser algo particular y, además, se siente llamado a superar esta particularidad inevitable." Op. cit., Hyppolite, p. 471.

discursos sin acción, sin contenido, condena y espera el reconocimiento de su condena por parte de la otra autoconciencia:

> *Esta conciencia enjuiciadora es, de este modo, ella misma vil, porque divide la acción y produce y retiene su desigualdad con ella misma. Es, además, hipocresía, porque no hace pasar tal enjuiciar como otra manera de ser malo, sino como la conciencia justa de la acción, se sobrepone a sí misma en esta su irrealidad y su vanidad del saber bien y mejorar a los hechos desdeñados y quiere que sus discursos inoperantes sean tomados como una excelente realidad. Equiparándose, por tanto, así al que actúa enjuiciado por ella, es reconocida por éste como lo mismo que él. Este no sólo se encuentra aprehendido por aquélla como un extraño y desigual a ella, sino que más bien encuentra que aquélla, según su propia estructura, es igual a él. Intuyendo esta igualdad y proclamándola, la conciencia actuante la confiesa y espera asimismo que la otra, colocada de hecho en un plano igual a ella, le conteste con el mismo discurso, exprese en ella su igualdad y que se presente así la existencia que reconoce. Su confesión no es una humillación, un rebajamiento, una degradación con respecto a la otra, pues esta proclamación no es la proclamación unilateral que pone su desigualdad con respecto a ella, sino que sólo se expresa en gracia a la intuición de la igualdad de la otra con respecto a ella, proclama su igualdad por su parte en su confesión y la expresa porque el lenguaje es la existencia del espíritu como el sí mismo inmediato; espera, pues, que la otra contribuya con lo suyo a esta existencia.*[416]

La dialéctica sobreviene cuando la autoconciencia condenada moralmente, acepta la acusación y se reconoce a sí misma como pecadora y débil. Asume el mal que hay en ella y encuentra que el “alma bella” que le condena y enjuicia no tiene nada de “bella”, sino que se presenta como el mal: ella misma ya no es el mal, sino la conciencia que le ha condenado, de manera que se ha invertido el valor del juicio moral: el mal se encuentra en la frialdad y cerrazón del “alma bella” y la autoconciencia condenada moralmente, se abre al perdón y a la reconciliación, mientras el alma bella, permanece cerrada y obtusa a su propio juicio, considerándose moralmente superior:

> *Sin embargo, a la confesión del mal: esto es lo que soy, no sigue esta replica de la misma confesión. No era éste el sentido de aquel juicio; ¡por el contrario! Dicho juicio rechaza esta comunidad y es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con lo otro. De este modo, se invierte la escena. La conciencia que se había confesado se ve repelida y ve la injusticia de la otra, que ahora se niega a salir de su interior a la existencia del discurso, contrapone al mal la belleza de su alma y da a la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo y del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse a otro. Es puesta aquí la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo, pues éste se contempla a sí mismo en el otro como este simple saber del sí mismo, y además de tal modo que tampoco la figura exterior de este otro no es como en la riqueza lo carente de esencia, no es una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo que se le contrapone, es esta continuidad absolutamente fluida del saber puro, que se niega a mantener su comunicación*

[416] FE. pp. 388-389.

con él -con él, que ya en su confesión había renunciado al ser para sí separado y se ponía como particularidad superada y, por tanto, como la continuidad con lo otro, como universal. Pero lo otro mantiene en él mismo su ser para sí que no se comunica; y en quien se confiesa retiene cabalmente lo mismo, pero rechazado ya por éste. Se muestra, así, como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacer que no acaezca. Al mismo tiempo, no reconoce la contradicción en que incurre, la repudiación acaecida en el discurso, como la verdadera repudiación, mientras que ella misma tiene la certeza de su espíritu, no en una acción real, sino en su interior, y su existencia en el discurso de su juicio. Es, pues, ella misma la que entorpece el retorno del otro desde el obrar a la existencia espiritual del discurso y a la igualdad del espíritu, produciendo con esta dureza la desigualdad todavía dada. Ahora bien, en cuanto que el espíritu cierto de sí mismo, como alma bella, no posee la fuerza de la enajenación de aquel saber de ella misma que mantiene en sí, no puede llegar a la igualdad con la conciencia que ha sido repudiada ni tampoco, por tanto, a la unidad intuida de ella misma en otro, no puede llegar al ser allí; la igualdad se produce, por consiguiente, sólo de un modo negativo, como un ser carente de espíritu. El alma bella carente de realidad, en la contradicción de su puro sí mismo y de la necesidad del mismo enajenarse en el ser y de trocarse en realidad, en la inmediatez de esta oposición retenida –una inmediatez que es solamente el medio y la reconciliación de la oposición llevada hasta su abstracción pura y que es el ser puro o la nada vacía-; el alma bella, por tanto, como conciencia de esta contradicción en su inconciliada inmediatez, se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis. Esa conciencia abandona, por tanto, de hecho, el duro aferrarse a su ser para sí, pero sólo produce la unidad carente de espíritu del ser.[417]

La imagen que Hegel usa es fuerte: el “alma bella” “se consume en una nostálgica tuberculosis”. Muere el “alma bella” al Espíritu aislada, pues “sólo produce la unidad carente de espíritu del ser”.

El último apartado del Espíritu, lo va a dedicar Hegel precisamente al tema que abre la Religión: el perdón y la reconciliación. Ha pasado el momento objetivo de las autoconciencias, el del saberse a sí mismas para sí, todavía falta que se reconcilien en su ser en sí para llegar a ser universales. La figura que emplea Hegel para la búsqueda de la unidad entre las autoconciencias será la reconciliación. Pero para llegar a la reconciliación, es necesario transitar antes por el perdón. El perdón es la figura de la conciencia que ya se sabe a sí misma mala por el juicio del “alma bella”, por eso su primer movimiento será el del perdón a sí misma y el de reconocer que lo moral le da una sustancia a su ser y a su acción, superando el escrúpulo y la hipocresía: el mal del ser humano es sustancial y sólo el perdón de sí mismo puede darle a la

[417] FE. pp. 389-390. Sin duda podemos utilizar los Evangelios para interpretar estos pasajes que presentan dificultad. Si el lector recuerda el pasaje de la “mujer adúltera”, encontrara la dialéctica del “alma bella”.

autoconciencia un vínculo efectivo con su presente y futuro, perdonando su pasado. Sin embargo, Hegel advierte que esta autoconciencia que ha descubierto el perdón y el mal en sí misma, también encontró el mal en el "alma bella" y puede ocurrir que esta autoconciencia que se ha perdonado a sí misma, no pueda perdonar al "alma bella": la misma frialdad y juicio, pueden devenir en la autoconciencia que perdona. Si ha de ser verdaderamente universal la autoconciencia que perdona, debe entonces superar sus diferencias con el "alma bella" y tratar de vincularse a ella a través de la reconciliación, es decir, por medio del amor que representa Dios:

> *Por medio de esta enajenación, este saber desdoblado en su ser allí retorna a la unidad del sí mismo; es el yo real, el universal saberse a sí mismo en su absoluto contrario, en el saber que es dentro de sí, el yo real que en virtud de la pureza de su ser dentro de sí separado es él mismo el perfecto universal. El sí de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su ser contrapuesto es el ser allí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber.*[418]

Las dos autoconciencias que en su actuar quieren ser reconocidas, se perdonan mutuamente en el amor. La reconciliación es posible, en especial, porque es "Dios que se manifiesta en medio de ellos". Sin Dios, sin el amor en medio de esas autoconciencias, la reconciliación no es posible. Es Dios, como fenómeno cultural, social, existencial, humano y trascendente, el que servirá de motor para que las autoconciencias den el primer paso en la construcción de su

[418] FE. p. 392. Ramón Valls considera que: "Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en el primer párrafo del capítulo VII, Hegel advierte que la religión en un sentido genérico se encuentra diseminada por toda la obra como <<conciencia de la esencia absoluta>>, aunque de modo específico sólo en el capítulo VII se trate la religión como <<autoconciencia del espíritu>>. La noción más propia de la religión es la segunda y para una interpretación correcta de esta fórmula debe tenerse muy en cuenta que Hegel jamás reduce la religión a una vivencia subjetiva, sino que para él religión es siempre una organización social o institución pública que comprende una creencia con contenido determinado y un culto en el que la religión se realiza porque ahí tiene lugar la unión de lo divino y lo humano. Las dos nociones de religión y su doble tratamiento, el primero diseminado y el segundo concentrado bajo la rúbrica de <<espíritu absoluto>>, serán también constantes. El enlace entre ambos modos de comprender la religión viene dado precisamente por la suprema experiencia ética del reconocimiento mutuo de las autoconciencias que se otorgan el perdón recíprocamente. Ahí reside el culto moderno porque <<el sí reconciliador […] es el Dios que se manifiesta en medio de ellos>> y aquél que se llama espíritu en las fuentes bíblicas. Este punto es de extrema importancia porque esa revelación activa, real y efectivamente unificadora de los seres humanos, es el ápice de la eticidad y *ahí y sólo ahí* coincide lo ético (¡y político!) con lo religioso. Es más, ahí y sólo ahí tiene lugar efectivamente la reconciliación real que la religión solamente anuncia y siempre pospone en virtud de su representativismo." Op. cit., Fraijó, p. 217.

Historia como sujetos y como sustancias. A este respecto y como conclusión del capítulo del Espíritu, Hyppolite escribe:

> *Dios no se sitúa más allá de la historia humana, como un juez trascendente, sino que la historia humana misma es una revelación de Dios. A partir de la tesis del* ***perdón de los pecados*** *se abre ante nosotros un nuevo campo de experiencias, una nueva dimensión de la experiencia humana por explorar, el tema de la religión. El espíritu aparece ante nosotros, y es, justamente, esta aparición del espíritu absoluto lo que va a constituir el tema de estudio de la* ***fenomenología de la religión****.*[419]

El capítulo de la Religión es para nosotros el último punto a tratar para saber cómo la sustancia se convierte en constructor de su historia, reconociéndose como sustancia. No será el último paso que dé la autoconciencia en la Religión para saberse como sustancia, pero si será el primero en cuanto a la conciencia de su ser como sustancia. La conciencia ya puede ser llamada autoconciencia, porque la moral lo ha llevado a la certeza de sí misma, a ser para sí. El movimiento siguiente es que la autoconciencia se enajene, salga de sí misma a los demás, lo que implica el movimiento de reconciliación con otras autoconciencias. Cuando sale la autoconciencia de sí misma al encuentro de otras autoconciencias, Hegel usa la figura de la Religión para representar ese movimiento.

El fundamento de las religiones es la manifestación mediata e inmediata de Dios, y la relación de esas creencias sobre lo divino integran al Espíritu en su movimiento hacia otras autoconciencias. Hegel distingue, en la introducción al capítulo, entre la presencia permanente como "conciencia de la esencia absoluta" y la "autoconciencia del espíritu". La idea de Dios ha atravesado la *Fenomenología*, pero su expresión más importante es la Religión, porque en ella se autentifica el movimiento y la relación de los seres humanos con Dios. Dios, por sí mismo, no tiene rostro, es sólo sustancia, lo eterno, lo suprasensible "o como se le quiera llamar", pero le falta todavía su ser objetivo. En cambio, la autoconciencia ha recorrido el camino desde su ser subjetivo, indeterminado, hasta la objetividad de su certeza. Esta autoconciencia moral no tiene "ninguna religión, porque la autoconciencia de la misma se sabe o se busca en el presente inmediato." Es decir, la autoconciencia todavía no se hace sustancia, porque carece de la conciencia en sí de la Religión, aunque tiene el

[419] Op. cit., Hyppolite, p. 478.

para sí de sí mismo. Dios sigue siendo algo ajeno, alejado, carente de objetividad.

Hegel dividirá el capítulo en tres momentos diferentes, en los que se explica la relación compleja entre Dios y los hombres: 1) La Religión Natural, 2) La Religión del Arte y 3) La Religión Revelada. Al primer apartado, le dedica su atención a las religiones antiguas: Persia y Egipto. La segunda parte la dedica a los griegos. La tercera a Roma y el Cristianismo.

La Religión Natural ya había tenido un primer tratamiento en la *Filosofía Real*, donde Hegel pensaba en la expresión de la potencia natural y en la relación estrecha entre hombre y naturaleza. Introduce Hegel algunos elementos y profundiza su explicación de la Religión Natural, pero en esencia, es el mismo argumento: la autoconciencia que se sabe a sí misma, ve reflejado en el mundo que le rodea a las potencias naturales; esas potencias naturales (la luz, el día, el sol, la noche, la luna, las mareas, etc.) son consideradas divinas por sus características primordiales y representan el temor y la reverencia humana a la capacidad que tiene la naturaleza de regenerarse y de morir, y de rebasar el control humano de esas fuerzas. Pero la potencia natural que se hace Dios en la Religión Natural, no es la naturaleza por sí misma, sino la significación del ser humano de sus propios temores y de su conciencia: la representación del hombre que hace de Dios un objeto del Espíritu. Esos dioses naturales, son un primer nivel en la conciencia, porque son reflejo del Espíritu que se tiene que alienar para después volver a sí mismo, para ser en sí y para si. Para alienarse el Espíritu debe pasar toda la dialéctica que ha reproducido la *Fenomenología*: ser inmediato o inmediatez (Religión Natural), autoconciencia (Religión del Arte) y Razón (Religión Revelada)[420].

Esta manifestación natural de Dios es inmediata, no puede capturarse, ni tiene rostro, sus características son indeterminadas. La naturaleza es múltiple, es así que el dios puede manifestarse en un primer momento en entidades abstractas (la luz, las sombras), luego, en particularidades naturales inmóviles (las flores,

[420] También debemos considerar que a cada momento de la dialéctica de la *Fenomenología*, le corresponde su figura en otra expresión, esto es, la Religión Natural pasa por la Certeza Sensible, la Percepción y el Entendimiento, por eso Hegel piensa en la luz y las sombras, luego en la planta y el animal, y finalmente, en las obras rústicas que representan animales y figuras humanas, así como los jeroglíficos.

las plantas, los árboles), después, en determinaciones naturales móviles (en los animales) y finalmente, en objetos:

> *El artesano emplea para ello la vida de las plantas, que no es ya sagrada como lo era para el anterior panteísmo importante, sino que es tomada por él, que se capta como la esencia que es para sí, como algo útil y relegado al papel de algo externo y ornamental. Pero no se le emplea sin alteración, sino que el trabajador de la forma autoconsciente cancela al mismo tiempo la precariedad que la existencia inmediata de esta vida tiene en ella y acerca sus formas orgánicas a las más rigurosas y más universales del pensamiento. Cuando la forma orgánica es dejada en libertad sigue propagándose en la particularidad; pero cuando es sojuzgada de una parte por la forma del pensamiento eleva, por otra parte, estas figuras rectilíneas y planas a curvas animadas, mezcla que pasa a ser la raíz de la libre arquitectura.*[421]

En su creación, el artesano todavía no logra superar su ser dividido, entre la representación animal y humana, entre lo divino y lo humano. El Dios del artesano empieza a querer interiorizarse, hacerse lenguaje y expresarse universalmente, sin embargo, el artesano no consigue superar su momento:

> *Ambas presentaciones contienen la interioridad y el ser allí –los dos momentos del espíritu; y ambas presentaciones [contienen] ambos [momentos], al mismo tiempo, en una relación contrapuesta, el sí mismo tanto como interior cuanto como exterior. Ambas deben unirse. El alma de la estatua modelada en forma humana no viene todavía de lo interior, no es todavía el lenguaje, el ser allí que es en él mismo interior, y el interior de la existencia multiforme es todavía lo atónico, que no se diferencia en sí mismo y que se halla todavía separado de su exterior, al que pertenecen todas las diferencias. El artesano unifica, por tanto, ambas cosas en la mezcla de la figura natural y de la figura autoconsciente, y estas esencias ambiguas y enigmáticas ante sí mismas, lo consciente pugnando con lo no consciente, lo interior simple con lo multiforme exterior, la oscuridad del pensamiento emparejándose con la claridad de la exteriorización, irrumpen en el lenguaje de una sabiduría profunda y de difícil comprensión.*[422]

Esta expresión de lo divino no alcanza a ser lenguaje, a representar en su totalidad a Dios, ni a manifestar exteriormente su propio ser sustancial, pero hay una aproximación, su esfuerzo por "remontar" en la expresión objetiva a Dios, ha tenido como fruto el que el artesano no sólo reproduzca imágenes, que sólo use su técnica para expresar algo ambiguo, sino que por un momento su ser y lo divino pueden ser exteriorizados en la obra. Hegel dice, "el Espíritu es artista":

> *En esta obra cesa el modo de trabajo instintivo que, frente a la autoconciencia, engendraba la obra no consciente; pues en ella se enfrenta a la actividad del artesano, que constituye la autoconciencia, un interior igualmente autoconsciente y que se expresa. Se ha ido remontando trabajosamente en ello*

[421] FE. p. 406.
[422] FE. p. 407.

hasta el desdoblamiento de su conciencia, en que el espíritu se encuentra con el espíritu. En esta unidad del espíritu autoconsciente consigo mismo, en la medida en que el espíritu es figura y objeto de su conciencia, se purifican, por tanto, sus mezclas con el modo no consciente de la figura natural inmediata. Estos monstruos en cuanto a la figura, el discurso y la acción se disuelven en una configuración espiritual, en un exterior que entra en sí y un interior que se exterioriza desde sí y en sí mismo; en un pensamiento que es claro ser allí que se engendra y que mantiene su figura en conformidad con él. El espíritu es artista.[423]

La religión ha de superarse en otro momento, en la Religión del Arte. En esta figura, Hegel describe su visión de Grecia. La llama "el espíritu ético", porque en el pueblo griego el sentido de la existencia estaba determinado por la libertad, no como en las religiones orientales que por tener a dioses naturales sin determinaciones precisas, podían deificar a un hombre como rey y como dios. Este presupuesto de la divinidad del soberano en los pueblos orientales, les llevo al "sojuzgamiento", a no crear un pueblo libre. Los griegos, en cambio, construyeron espacios de libertad y sus dioses representaban hombres:

El espíritu ha elevado su figura, en la que el espíritu es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma y hace surgir ante sí esta forma. El artesano ha abandonado el trabajo sintético, la mezcla de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconsciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual.
Si nos preguntamos cuál es el espíritu real que tiene en la religión del arte la conciencia de su esencia absoluta, llegamos al resultado de que es el espíritu ético o el espíritu verdadero. No es solamente la sustancia universal de todo la singular, sino que, teniendo esta sustancia para la conciencia real la figura de la conciencia, ello quiere decir que la sustancia, dotada de individualización, es sabida por aquél como su propia esencia y su propia obra. De este modo, no es para él ni la esencia luminosa en cuya unidad el ser para sí de la autoconciencia, contenido tan sólo negativamente, transitoriamente, intuye al señor de su realidad, no es tampoco el incesante devorarse de pueblos que se odian, ni su sojuzgamiento en castas que constituyan en su conjunto la apariencia de la organización de un todo acabado, pero al que le falte la libertad universal de los individuos. Sino que es el pueblo libre, en el que la costumbre constituye la sustancia de todos, cuya realidad y existencia saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar.[424]

El verdadero espíritu debe realizar la libertad. La diferencia de la Religión Natural con respecto a la Religión del Arte es precisamente que en ésta se va realizar la libertad de los hombres en un espacio público. Esas libertades también dependen de la construcción de la imagen de Dios. Hegel no quitará el

[423] FE. p. 407.
[424] FE. p. 408.

dedo del renglón sobre este punto en especial: sólo es posible unir a lo religioso con lo político en la comunidad:

> *Pero la religión del espíritu ético es su elevación por sobre su realidad, el retorno desde su verdad al puro saber de sí mismo. Puesto que el pueblo ético vive en la unidad inmediata con su sustancia y no tiene en él el principio de la singularidad de la autoconciencia, su religión sólo aparece en su perfección allí donde se destaca de su subsistencia. Pues la realidad de la sustancia ética se basa, en parte, en su quieta inmutabilidad frente al movimiento absoluto de la autoconciencia y, por tanto, en el hecho de que ésta no ha retornado todavía a sí de su quieta costumbre y de su firme confianza en sí misma; y, en parte, en su organización en una pluralidad de derechos y deberes, así como en la distribución en las masas de los estamentos y de su obrar particular, que coopera al todo; se basa, por tanto, en el hecho de que el singular está satisfecho con la limitación de su ser allí y no ha captado todavía el pensamiento limitado de su libre sí mismo. Pero, aquella quieta confianza inmediata en la sustancia pasa a la confianza en sí y a certeza de sí mismo, y la pluralidad de los derechos y deberes, como el obrar limitado, es el mismo movimiento dialéctico de lo ético que la pluralidad de las cosas y de su determinación, un movimiento que sólo encuentra su quietud y su firmeza en la simplicidad del espíritu cierto de sí.*[425]

La Religión del Arte se divide en tres apartados: 1) La Obra de Arte Abstracta, 2) La Obra de Arte Viviente y 3) La Obra de Arte Espiritual, en cada uno de esos momentos, la individualidad, el sujeto, comprenderá su libertad desde la imagen determinada de Dios. A cada nivel la autoconciencia tendrá un poco más de certeza de su ser en sí.

En la *Filosofía Real*, Hegel había expuesto estos temas y utiliza los mismos argumentos: los griegos han captado de manera efectiva el sentido de comunidad a través de su arte. El arte deviene de muchas formas en la veneración a los dioses: estatuas, himnos, cantos, culto, tragedia, comedia, epopeya, que caracterizan el drama, la alegría y la expresión auténtica del espíritu absoluto entre los hombres. Sin embargo, conforme los dioses se humanizan, la conciencia del ciudadano griego sobre sus dioses, lo hacen

[425] FE. pp. 408-409. Para Rubén Dri: "Lo que caracteriza a todas estas etapas de la odisea del espíritu es la falta de libertad. Ya se trate del señor de la etapa de la esencia luminosa, de los pueblos en lucha entre sí o de la organización en castas propia de Egipto, "falta la libertad universal de los individuos" (*die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt*). El espíritu está sometido. La meta es la libertad. Hacia ella se dirige. […] Es el momento de la religión del arte, el monumento al "pueblo libre". Es libre porque la sustancia de todos, es decir, aquello que los constituye, es el *ethos*, la casa, que es obra de todos y que todos saben que es obra de todos. Se saben en su propia casa que ellos mismos han construido. […] Ese pueblo libre es en realidad el estamento libre. Está constituido por los ciudadanos de la *polis*, los varones libres. Están excluidos los campesinos, los artesanos, los metecos, las mujeres, los extranjeros, los esclavos. Pero es fundamental el concepto "pueblo libre". Sólo el pueblo libre es artista, se crea a sí mismo como una obra de arte y se ve a sí mismo en la obra que crea." Rubén Dri, *La Utopía que todo lo Mueve. Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu.* Biblos, Buenos Aires, p. 54.

despertar a su individualidad, apartándose y diluyendo los valores de la comunidad. La autoconciencia fragmenta los vínculos comunitarios, porque la comunidad se le opone y no le reconoce su individualidad. El fundamento que sostiene a la comunidad empieza a fracturarse, por eso se confrontan individuo y comunidad, y al mismo tiempo, la imagen de los dioses se devalúa y la individualidad naciente se aparta y no se reconoce en la comunidad.

En la Obra de Arte Abstracta, Hegel expone su dinámica en niveles diferentes. La autoconciencia va a prescindir de las características naturales en sus dioses, la imagen no dejará de ser múltiple y mantendrá la fuerza de lo divino, pero los dioses se representaran como humanos:

> *La figura humana se despoja de la figura animal con la que aparecía mezclada; el animal es para el dios solamente un ropaje contingente; aparece junto a su verdadera figura y ya no vale para sí, sino que ha descendido a la significación de un otro, a un mero signo. La figura del dios se despoja así en ella misma de la penuria de las condiciones naturales del ser allí animal e indica las disposiciones interiores de la vida orgánica en su superficie y como perteneciente solamente a ésta. Pero la esencia del dios es la unidad del ser allí universal de la naturaleza y del espíritu autoconsciente que en su realidad se manifiesta como contrapuesta a aquél. Al mismo tiempo, siendo primeramente una figura singular, su ser allí es uno de los elementos de la naturaleza, del mismo modo que su realidad autoconsciente es un espíritu del pueblo singular. Pero aquélla es en esta unidad el elemento reflejado en el espíritu, la naturaleza transfigurada por el pensamiento, unida con la vida autoconsciente. Por tanto, la figura de los dioses tiene en ella su elemento natural como un elemento superado, como un oscuro recuerdo. La esencia caótica y la embrollada lucha del libre ser allí de los elementos, el reino no ético de los titanes, son derrotados y empujados hacia el borde de la realidad que se ha hecho clara, hacia los turbios límites del mundo que se encuentra y se aquieta en el espíritu. Estos viejos dioses, en los que primeramente se particulariza la esencia luminosa en maridaje con las tinieblas, el Cielo, la Tierra, el Océano, el Sol, el ciego fuego tifónico de la Tierra, etc., son sustituidos por figuras que sólo tienen ya en ellas la oscura resonancia que recuerda a aquellos titanes, y no son ya esencias naturales, sino diáfanos espíritus morales de los pueblos autoconscientes.*[426]

La autoconciencia se aliena y todavía no se sabe a sí misma en la estatua, en la representación quieta, inmóvil, pero intuye en ella su ser. La veneración a la estatua integra una identidad en los pueblos, una comunidad que se identifica en ellos como símbolos de su propio ser. El problema es que las estatuas que representan a los dioses siguen siendo un pedazo material, una piedra, una madera o acero transformado por manos humanas que sólo configuran el primer momento en la identidad de la autoconciencia que ha salido de sí

[426] FE. p. 411.

misma. Esa alienación de crear la obra de arte, separa al artista de su ser: la obra lo crea y el se recrea en la obra, pero la obra no es él ni es tampoco la comunidad, porque una y otra son diferentes esencialmente, aunque la estatua contenga la esencia absoluta y la singularidad de la comunidad y del artista. La estatua es inmóvil y el Espíritu es movimiento, es así que la autoconciencia debe superarse en otro momento: el lenguaje. La veneración a los dioses se hace canto, mito escrito, Himno que celebra la comunidad. No es el objeto material que carece de movimiento, sino el lenguaje que proviene de la propia autoconciencia, de la comunidad que canta al unísono los mismos mitos, los mismos himnos. El lenguaje da a la comunidad algo que no tiene la estatua: la conciencia de sí misma, de su interioridad, la movilidad. La estatua es lo exterior, pero el Espíritu se busca a sí mismo, así que necesita la interioridad de la comunidad, de la autoconciencia, por eso el Himno es un factor de integración, porque hace comunes los valores, las ideas, las creencias de un pueblo, porque los himnos ejemplifican y transmiten de mejor manera una estructura cultural:

> *La obra de arte requiere, por tanto, otro elemento de su existencia, el dios requiere otro modo de expresión que éste, en el que desciende de la profundidad de su noche creadora a lo contrario, a la exterioridad, a la determinación de la cosa no autoconsciente. Este elemento superior es el lenguaje, un ser allí que es inmediatamente existencia autoconsciente. Como en el lenguaje es la autoconciencia singular, es también inmediatamente como un contagio universal; la plena particularización del ser para sí es al mismo tiempo la fluidez y la unidad universalmente comunicada de los muchos sí mismos; es el alma existente. Como alma. Por tanto, el dios que tiene el lenguaje como elemento de su figura es la obra de arte animada en ella misma, que tiene inmediatamente en su existencia la pura actividad que se enfrentaba a él cuando existía como cosa. O la autoconciencia permanece inmediatamente cerca de sí en el objetivarse de su esencia. De este modo, siendo en su esencia cerca de sí misma, es puro pensar o es la devoción cuya interioridad tiene al mismo tiempo ser allí en el himno. El himno retiene en él la singularidad de la autoconciencia y esta singularidad, al ser escuchada, es allí al mismo tiempo como universal; la devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en la multiplicidad de la autoconciencia, es consciente de sí como de un igual obrar de todos y como ser simple; el espíritu, como esta universal autoconciencia de todos, tiene en una unidad tanto su pura interioridad como el ser para otros y el ser para sí de los singulares.*[427]

Sin embargo, Hegel presenta otro nivel de manifestación en el lenguaje de la divinidad: el Oráculo personifica a la interioridad del lenguaje, ya que el Oráculo propone un enigma, una especie de mandato a la comunidad de ir hacía sí

[427] FE. pp. 142-143.

misma. La comunidad no se reconoce en el mensaje del Oráculo, porque todavía no ha llegado al momento de reconocerse. El Oráculo contesta a las preguntas que se le hacen con esas sentencias vagas y la interpretación del mensaje depende del que esta preguntando y que ha recibido respuesta. Esa indeterminación del lenguaje del Oráculo, no alienta a la comunidad igual que el Himno, porque se requiere un esfuerzo por pensar y descifrar el mensaje. La comunidad no se reconoce en el Oráculo, porque muchas veces, la respuesta no esta dirigida a la comunidad, sino al singular, a aquél que dirige la pregunta, y viceversa, muchas veces el mensaje no esta dirigido a un particular sino a la comunidad.

Hegel reconoce que el lenguaje de los Himnos y del Oráculo finalmente tienen una limitación: su mensaje es cerrado, no permite más que la interioridad de la misma comunidad y del individuo, no tienen la exterioridad de la estatua ni la claridad para abrir a la comunidad y al individuo a su ser universal concreto, todavía permanecen en la abstracción:

> *Como la verdad universal revelada por la esencia luminosa se ha retraído aquí a lo interior o a lo inferior y se ha sustraído, por tanto, a la forma de la manifestación contingente; así por el contrario, en la religión del arte, porque la figura del dios ha asumido la conciencia y, por tanto, la singularidad en general, dicha verdad es el lenguaje propio del dios, el cual es el espíritu del pueblo ético, el oráculo que sabe los casos particulares de éste y da a conocer lo que es útil acerca de ellos. Pero las verdades universales, al ser sabidas como lo que es en sí, son vindicadas por el pensamiento que sabe, y el lenguaje de ellas ya no le es un lenguaje extraño, sino el lenguaje propio. Y así como aquella manera de la Antigüedad buscaba en su propio pensamiento lo que fuese bueno y bello, dejando al demonio el saber el contenido malo y contingente del saber, si era bueno para él el practicar esto o aquello o si era bueno para un conocido el emprender tal o cual viaje y otras cosas insignificantes, del mismo modo la conciencia universal saca el saber de lo contingente de los pájaros o de los árboles o de la tierra en fermentación, cuyos vapores arrebatan a la autoconciencia su capacidad de reflexión; pues lo contingente es lo irreflexivo y extraño, y la conciencia ética se deja también determinar de un modo irreflexivo y extraño, como por un juego de dados. Si el singular se deja determinar por su entendimiento y elige con reflexión lo que le es útil, a esta autodeterminación le sirve de base la determinabilidad del carácter particular; ésta es lo contingente y aquel saber del entendimiento de lo que es útil para el singular es, por tanto, un saber del mismo tipo que el de aquel oráculo o el de la suerte; solamente que quien interroga al oráculo o a la suerte expresa con ello la disposición ética de la indiferencia hacia lo contingente, mientras que aquél, por el contrario, trata a lo en sí contingente como interés esencial de su pensamiento y de su saber. Pero lo superior a ambas cosas es, ciertamente, el hacer de la reflexión el oráculo del obrar contingente, pero sabiendo este obrar reflexivo mismo como algo contingente, en virtud de su lado de relación con lo particular y su utilidad. El verdadero ser allí autoconsciente que el espíritu cobra en el lenguaje que no es el lenguaje de*

> *la autoconciencia extraña, y por tanto contingente y no universal, es la obra de arte que hemos visto anteriormente. Esta obra de arte se contrapone al carácter de cosa de la estatua. Mientras ésta es el ser allí quieto, aquélla es, en cambio, el ser allí que tiende a desaparecer; mientras que en ésta la objetividad dejada en libertad carece del propio sí mismo inmediato, aquélla permanece demasiado encerrada en el sí mismo, cobra demasiado poca configuración y, como el tiempo, no es ya de un modo inmediato mientras es allí.*[428]

Para determinarse en el movimiento de su ser quieto y móvil, la relación hombre-Dios deviene una manifestación externa e interna que trata de unificar los momentos del Himno y de la Estatua: el Culto.

> *El movimiento de ambos lados, en el que la figura divina movida en el puro elemento sensible de la autoconciencia y la figura divina quieta en el elemento de la coseidad abandonan mutuamente su diversa determinación y la unidad que es el concepto de su esencia llega al ser allí, constituye el culto. En él se da el sí mismo la conciencia del descender de la esencia divina de su más allá a él y ésta, que anteriormente era lo irreal y solamente objetivo, adquiere de este modo la realidad propiamente dicha de la autoconciencia.*[429]

En el Culto el "pueblo ético" construirá altares, hará sacrificios, adornará la estatua, cantará los himnos, manifestará su necesidad de lo divino. La estatua y el himno contenían en sí mismos a la divinidad y a la autoconciencia alienada, sólo que en el culto el ser que está contenido en el himno y la estatua, retorna a la autoconciencia del pueblo. De hecho, el sacrificio es la acción que manifiesta a los dioses la veneración, el sometimiento de la autoconciencia del pueblo a sus dioses. En los dioses están sus deseos, sus anhelos, sus temores. El "pueblo ético" pone su ser en los dioses y para ellos ofrecen sacrificios de agradecimiento: les entregan su trabajo, los bienes de la tierra, los animales cuidados. Los mismos dioses se han convertido en el trabajo del "pueblo ético", en los frutos obtenidos, en el animal sagrado. Los dioses se transforman en materia y es a ellos que los bienes son entregados. Al mismo tiempo, el ser del "pueblo ético" se encuentra en la "obra", en el trabajo sobre los bienes. Es así que los bienes materiales son dados con la propia conciencia y el "pueblo ético" aliena su ser completo, pero en la realización de los dioses y en su veneración enajenada, consiguen reconciliar su ser: el Culto une esencia y particularidad, porque al concluir los sacrificios de los bienes de la tierra donde están los dioses, el "pueblo ético" consume esos banquetes, los integra a su ser. El individuo que participa en el culto cree

[428] FE. pp. 414-415.
[429] FE. p. 415.

tener en sí mismo a los dioses, no obstante, al sacrificio y al culto les falta la profundidad del Cristianismo, pues siguen siendo materializaciones parciales del Espíritu, sólo exteriorizaciones en movimiento que no consolidan al sujeto con la sustancia, precisamente porque su alienación de la conciencia carece de la sustancialidad de la esencia: los dioses no sólo son el culto y el no sólo debe conciliarse el particular, sino también la comunidad:

> *Por lo demás, aunque este culto sea, ciertamente, una acción real su significado ya sólo reside más bien en la devoción; lo que a ésta pertenece no brota objetivamente, del mismo modo que el resultado se despoja a sí mismo, en el goce, de su existencia. Por tanto, el culto sigue adelante y suple primeramente este defecto dando a su devoción una subsistencia objetiva, al ser el culto el trabajo común o singular que cada cual puede realizar, trabajo que hace surgir la morada y el ornamento del dios, para honrarlo. De este modo, y de una parte, se supera la objetividad de la estatua, ya que mediante esta consagración de sus ofrendas y de sus trabajos el trabajador se congracia al dios e intuye en él, adecuadamente como algo que le pertenece, a su sí mismo; y, por otra parte, este obrar no es el trabajo singular del artista, sino que esta particularidad queda disuelta en la universalidad.*[430]

Para superar este momento y que el particular se haga uno con lo universal, el arte tiene que devenir vida, fiesta. Hegel comienza el apartado B de la Religión del Arte: La Obra de Arte Viviente.

La dialéctica de la Obra de Arte Abstracta nos ha dejado en que el particular sabe que cuando venera a Dios, se venera a sí mismo. Su ser alienado en los dioses, retorna en una certeza de sí. Pero hace falta que supere su particularidad y se exprese en la comunidad. Por esa razón, la veneración trastorna “fiesta”, donde la comunidad se celebra por haber desplazado las figuras abstractas de la divinidad y haber humanizado a los dioses. Las figuras de Ceres y Baco son el misterio del “pan y del vino”, que representan la inmediatez de la exaltación, sin tener todavía el misterio del “vino y la carne” (el Cristianismo). Hegel ser refiere a la inmediatez de la fiesta, por la celebración anual que tenían los griegos para Dionisos, en la que se festejaban las buenas cosechas del año y la preparación del vino. Pero la inmediatez debe encontrar su quietud, el dios debe apaciguarse como el hombre y materializarse, abandonar la inmediatez para devenir universalidad. Es así que el hombre se “celebra a él mismo”, celebra la perfección de su cuerpo y su cultura:

[430] FE. p. 417. La interpretación de Rubén Dri y de Jean Hyppolite, confirman que la unión de la esencia con lo particular en el culto, no es todavía lo universal concreto, porque el particular no tiene a la comunidad en su conciencia, sino su individualidad externa en la “devoción”. Léase Op. cit., Hyppolite, p. 498 y Op. cit., Dri, p. 71.

Esta incontenida ebriedad del dios tiene que aquietarse tornándose objeto y el entusiasmo que no llega a la conciencia producir una obra que se le enfrente como una obra igualmente perfecta, a la manera como al entusiasmo del artista de que ya hemos hablado se le enfrentaba la estatua, pero no como un sí mismo carente en él de vida, sino como un sí mismo viviente. Un culto así es la fiesta que el hombre se da en su propio honor; pero sin poner en ella todavía la significación de la esencia absoluta; pues sólo se pone de manifiesto ante él, por el momento, la esencia, pero todavía no el espíritu; no como un espíritu que adopte figura esencialmente humana. Pero este culto sienta el fundamento para esta revelación y desdobla, uno por uno, sus momentos. Aquí, es el momento abstracto de la corporeidad viva de la esencia, como más arriba era la unidad de ambos en el delirio no consciente. Por tanto, el hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre, lo mismo que aquélla es la quietud perfectamente libre. Si cada individuo sabe presentarse, por lo menos, como portador de antorcha, de entre ellos se destaca uno que es el movimiento configurado, la lisa elaboración y la fuerza fluida de todos los miembros -una obra de arte viva y animada que une a su belleza la fuerza y a la que el ornato con que ha sido honrada la estatua se le concede como premio a su fuerza y el honor de ser entre su pueblo la más alta representación corpórea de su esencia, en vez del dios de piedra.[431]

Los dioses se humanizan, ya que el "hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre". En esas celebraciones a Dionisos, se llevaban a cabo las famosas Olimpíadas, que eran una manera de valorar el equilibrio entre belleza corporal y física. Hegel pone énfasis en el valor de lo corpóreo: la estatua cobra movimiento, fuerza, en el hombre, pues es una "obra de arte viva y animada que une su belleza a la fuerza y a la que el ornato con que ha sido honrada la estatua se le concede como premio a su fuerza".

Las deidades se aquietan en lo corpóreo del ser humano, pero lo corpóreo es transitorio, no tiene la capacidad de la permanencia. En el culto al cuerpo, el "pueblo ético" ha encontrado que se venera a sí mismo, pero la finitud del cuerpo le limita en su ser universal. De tal manera que las deidades devienen un ser objetivo que pueda permanecer y que su sustancia no sea transitoria: las deidades se vuelven poesía, canto, lenguaje:

…el lenguaje ha adquirido su contenido claro y universal -su contenido claro, pues el artista ha salido del primer entusiasmo totalmente sustancial y se ha elaborado hasta una figura que es en sus movimientos existencia penetrada por el alma autoconsciente y el ser allí conviviente; y su contenido universal, pues en esta fiesta que es el honor del hombre desaparece la unilateralidad de las estatuas, que contiene solamente un espíritu nacional, un carácter determinado de la divinidad. El bello gimnasta es sin duda el honor de su pueblo particular, pero es una singularidad corpórea en la que han

[431] FE. p. 420.

desaparecido el desarrollo y la seriedad de la significación y el carácter interior del espíritu que sostiene la vida particular, las disposiciones, las necesidades y las costumbres de su pueblo. En esta enajenación que va hasta la total corporeidad, el espíritu se ha despojado de las particulares impresiones y resonancias de la naturaleza, que llevaba dentro de sí como el espíritu real del pueblo. Su pueblo no es ya, pues, consciente en él de su particularidad, sino que es más bien consciente de haberse despojado de ella y es consciente de la universalidad de su existencia humana.[432]

Incursionamos a la Obra de Arte Espiritual. En ella, la individualidad del artista expresará la relación entre los hombres y los dioses. El "aeda", el poeta describirá en la Epopeya a los hombres que quieren hacerse dioses (los héroes) y a los dioses que se humanizan. En el "aeda" está la conciencia de lo divino como "Mnemosine", es decir, como interioridad, y en la interioridad hay reflexión de la esencia, por eso los dioses en la Epopeya participan del mundo de los humanos:

Pero lo que de hecho se da es el silogismo, en el que el extremo de la universalidad, el mundo de los dioses, se entrelaza por medio de la particularidad con la singularidad, con el aeda. El medio es el pueblo en sus héroes, los cuales son hombres singulares como el aeda, pero solamente hombres representados y, con ello, al mismo tiempo, universales, como el libre extremo de la universalidad, los dioses.[433]

Hegel estudia a fondo el drama de la poesía de Homero. El "aeda" es el famoso poeta, que encarna en sus textos a los héroes y a los dioses. El problema de las épicas de Homero, es que los dioses que se humanizan y los hombres que desean ser dioses, aparecen en los cantos divididos. El mundo de los hombres nunca puede alcanzar la universalidad de lo divino, porque no conoce su destino. En cambio, los dioses juegan con los hombres, porque desde el principio saben el destino final de los hombres. Las pasiones de los dioses son superficiales, porque no tienen el "obrar", es decir, el dolor de lo humano, la "seriedad" de la muerte, la conciencia de lo finito. No por esa razón las poesías de Homero perdían belleza, sino que su fuerza consiste en ilustrar el drama de la oposición entre unos y otros, un drama que no se resuelve en la acción del héroe, sino en el destino trágico impuesto por los dioses a los hombres. Por

[432] FE. p. 421. Según Rubén Dri: "El contenido de las poesías heroicas de Píndaro y las odas al vino y las fiestas de Anacreonte no son como los balbuceos opacos de las bacantes, incapaces de superar el ámbito de la sustancia. Éstos son balbuceos opacos, en los que el sujeto o la autoconciencia apenas se manifiesta. La poesía pindárica, por el contrario, alaba al atleta autoconsciente, pleno de vida y de belleza. Su claridad contrasta con la opacidad del balbuceo de las fiestas de Dioniso." Op. cit., Dri, p. 80.
[433] FE. p. 422.

esa razón, el mundo humano y lo divino permanecen divididos, porque el ser humano desconoce lo universal y el universal desconoce el sufrimiento de lo particular:

> *Los dioses son lo universal y lo positivo frente al sí mismo singular de los mortales, que no puede hacer frente a su poder; pero si el sí mismo universal flota por esto sobre ellos y sobre todo este mundo de la representación al que pertenece el contenido total como el vacío carente de concepto de la necesidad, un acaecer con respecto al cual los dioses se comportan como carentes de sí mismos y afligidos, pues estas naturalezas determinadas no se encuentran en esta pureza.*[434]

Deben acercarse para solucionar la escisión el héroe y los dioses: el héroe debe conocer su destino y los dioses llenarse de contenido en el sufrimiento del héroe. ¿Cómo? En el medio que completa el silogismo entre los dos: el lenguaje del poeta. La "tragedia" será la conciencia del poeta que participa del drama, que no se encuentra ajeno a la "tragedia" de la oposición hombre y dioses, sino que esta inmerso en su dialéctica. De hecho, es en el poeta donde se resuelve la oposición entre hombre y dioses, porque es el mismo poeta el que encarna a los dos:

> *Son artistas que no expresan, como el lenguaje que en la vida real acompaña al obrar usual, no consciente, natural e ingenuamente, lo exterior de sus decisiones y de sus empresas, sino que exteriorizan la íntima esencia, demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente y expresan determinadamente el pathos al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal. La existencia de estos caracteres son, finalmente, hombres reales, que revisten la personalidad de los héroes y los presentan en un lenguaje real, que no es un lenguaje narrativo, sino el suyo propio. Así como a la estatua le es esencial el ser obra de manos humanas, no menos esencial es al actor su máscara, y no como condición exterior de la que deba abstraerse la consideración artística; o bien que, en la medida en que en la consideración artística deba hacerse abstracción de ello, con esto se viene a decir que el arte no contiene aun en él su sí mismo verdadero y peculiar.*[435]

La "tragedia" presenta tres momentos. El primero de ellos, es la figura del coro, representada por la "vejez". ¿Cuál es el papel del coro en una tragedia griega? Son espectadores de la acción, ellos miran lo que le ocurre a un joven en la vida, ven el transcurso de su destino y son testigos de las penas del héroe. Los dioses y el hombre siguen divididos, la figura de la "vejez" sólo será conciencia de este acontecer. Interpretemos a Hegel. La "vejez" es un símbolo. Aquél que ha llegado a viejo tiene la experiencia de vida sobre sí mismo. Los viejos

[434] FE. p. 424.
[435] FE. p. 425.

sabrán de la desgracia que pesa sobre el hombre en su confrontación con los dioses. Presenciarán los viejos el drama que ellos mismos han vivido a través de la vida.

La tragedia se inicia en la oposición de lo humano y lo divino, en la lucha entre la determinación de la individualidad y lo universal, familia y Estado. La personificación no es con los viejos, que son el coro que mira desde lejos lo que saben pasará, sino que el actor principal es un o una joven, que debe determinar su ser, estructurar su personalidad e imponer su voluntad, a pesar de la ley del Estado o a pesar de la ley de la familia. El personaje que encarna la tragedia, no conoce más que una de las leyes, la otra le aparecerá ajena, distante. Hegel se refiere de nuevo a *Antígona*. Sin embargo, la acción no se soluciona, ni los dioses ni lo humano pueden reconciliarse, aparecen como potencias diferentes:

> *Por tanto, si la sustancia ética, mediante su concepto y según su contenido, se escindiese en las dos potencias que han sido determinadas como derecho divino y derecho humano, derecho del mundo subterráneo y del mundo de lo alto -aquél la familia, éste el poder del Estado-, de los cuales el primero era el carácter femenino y el segundo el masculino, el círculo de los dioses, primeramente multiforme y flotante en sus determinaciones, queda restringido a estas potencias, que, gracias a esta determinación, se acercan a la individualidad propiamente dicha. Pues la dispersión anterior del todo en fuerzas múltiples y abstractas que se manifiestan como sustantivadas, es la disolución del sujeto que las concibe solamente como momentos en su sí mismo, y la individualidad, por consiguiente, es sólo la forma superficial de estas esencias.*[436]

El segundo momento se presenta cuando el héroe debe tomar una decisión, cuando su acción determina su ser: cualquier acción es una decisión que implica renuncia a lo demás. Hegel dice que en eso consiste la tragedia: que el héroe trágico desconoce a las dos potencias, sólo puede tomar partido por una. Es ahí que el héroe trágico apela a los dioses para saber qué decidir, pero los dioses que se relacionan con la claridad (Apolo, Zeus), no lo ayudan a tomar la decisión, sino que sus designios son ambiguos, de manera tal que el héroe puede descifrar “enigmas”, pero desconoce el terrible destino que se cierne sobre él. Hegel interpreta ahora la tragedia de *Edipo*, que como rey podía controlar las potencias del Estado, pero desconoce las potencias de la familia y de los dioses:

[436] FE. p. 427.

Al mismo tiempo, la esencia se divide atendiendo a su forma o al saber. El espíritu actuante se coloca, como conciencia, frente al objeto sobre el cual actúa y que de este modo es determinado como lo negativo del que sabe; quien actúa se encuentra, por tanto, en la oposición del saber y el no-saber. Toma su fin sacándolo de su carácter y lo sabe como la esencialidad ética; pero, por medio de la determinabilidad del carácter, sabe solamente una de las potencias de la sustancia, permaneciéndole oculta la otra. La realidad presente es, por tanto, algo otro en sí y un otro para la conciencia; el derecho de lo alto y el derecho secular adquieren en esta relación el significado de la potencia que sabe y se revela a la conciencia y de la potencia que se esconde y se queda acechando al fondo. Uno es el lado de la luz, el dios del oráculo que, atendiendo a su momento natural, que brota del sol que todo lo ilumina, lo sabe y lo revela todo -Febo y Zeus, que es su padre. Pero los mandamientos de este dios que habla la verdad y sus anuncios de lo que es son más bien engañosos. Pues este saber es, en su concepto, de modo inmediato, el no-saber, porque la conciencia es en sí misma en el obrar esta oposición. Quien podía descifrar por sí mismo el enigma de la esfinge, como aquel que confiaba de un modo infantil, son arrastrados a la catástrofe por lo que el dios les revela. Esta sacerdotisa por la que habla el hermoso dios no es otra cosa que las equivocas hermanas del destino que con sus augurios empujan al crimen y que en la ambigüedad de lo que dan como seguro engañan a quien se dejaba llevar del sentido revelado. Por tanto, la conciencia, que es más pura que la anterior, la que cree en las brujas, y más reflexiva y concienzuda que la primera, la que confía en la sacerdotisa y en el hermoso dios, vacila en vengarse sólo por la revelación hecha por el espíritu mismo del padre acerca del crimen que lo ha matado y recurre a otras pruebas; por la razón de que este espíritu revelador podría del mismo modo ser el diablo.[437]

No hay solución, el héroe de la tragedia no sabe de su destino, sin embargo, debe decidir por una de las dos potencias. Hegel agrega algo importante a este análisis de la tragedia de Edipo y es que el drama del héroe trágico no consiste en el desconocimiento de una de las potencias, sino en la decisión. Es decir, la tragedia de Edipo es porque dos de las potencias se oponen, pero además que debe decidir si salvar al Estado o a su familia, y esa tragedia es constitutiva del ser humano, pertenece a la dialéctica del Espíritu, a lo propiamente humano, no a la circunstancia histórica. Las tragedias griegas son universales porque simbolizan el hecho de que los seres humanos debemos renunciar en algún momento de nuestras vidas, a lo que queremos. Esa renuncia representa un momento vital del espíritu, del recorrido histórico de nuestra existencia.[438]

---

[437] FE. pp. 427-428

[438] La interpretación de Rubén Dri es acertada: "Aquí radica la tragedia. No se trata de un enfrentamiento de pasiones o de pasión y deber. No es una elección que debe hacer el héroe entre dos posibilidades. Ésta es la tragedia moderna, ya presente en Eurípides, pero no en Esquilo y Sófocles. En estas tragedias, que expresan la auténtica tragedia griega, es decir, la de la etapa del espíritu que corresponde a la *polis*, el héroe no puede elegir, porque sólo representa un lado. La tragedia no es personal, es epocal; no es del héroe, es del espíritu […] La acción (die Handlung) siempre es una escisión, una ruptura. El momento sustancial del

En el tercer y último momento de la tragedia, el héroe trágico (*Edipo*) ha cometido un crimen contra su familia, por interpretar mal el designio de los dioses. Recordemos que Edipo, huyendo de la profecía de que mataría a su padre y se casaría con su madre, huye de sus padres adoptivos y camino al reino de Tebas, asesina a su verdadero padre, Layo, y hacen a Edipo rey de Tebas por haber descifrado el enigma de la esfinge, lo que implicaba desposar a la esposa de Layo, Yocasta, la madre biológica de Edipo. Al paso del tiempo, sobrevienen pestes y sequías, que castigan al reino de Tebas, y cuando se le pregunta al Oráculo qué esta ocurriendo, el Oráculo señala que alguien ha cometido un crimen que no ha sido resuelto y que esa persona que cometió un parricidio, que es imperdonable. El Oráculo dice que deben deshacerse de esa persona para que desaparezca la peste y la sequía. Edipo no sabe que es él quien ha cometido el crimen.

El crimen de Edipo no puede ser borrado y no se descubre que es el mismo quién lo ha cometido. La vida en Tebas debe seguir, así que se aplican unos ritos de purificación y de expiación, pero eso enfurece más a los dioses. Es hasta que Edipo descubre que ha sido el quien ha cometido el crimen. Decide sacarse los ojos e irse de Tebas exiliado. Hegel piensa que estas decisiones no resuelven el conflicto ni la oposición entre la ley divina y la ley humana, sólo permanece el destino, el camino obligado por determinarse en una de las potencias:

> *La conciencia ha puesto en claro esta oposición por medio de la acción; obrando con arreglo al saber revelado, experimenta el carácter engañoso de este saber y, al entregarse con arreglo al contenido a un atributo de la sustancia, ha ofendido al otro y ha dado a éste el derecho contra ella. Siguiendo al dios que sabe, ha captado más bien lo no revelado y expía la falta de haberse confiado al saber cuya ambigüedad, por ser ésta su naturaleza, debía darse también para ella y darse como una advertencia. El frenesí de la sacerdotisa, la figura inhumana de las brujas, la voz del árbol, del pájaro, del sueño, etc., no son los modos en que la verdad se manifiesta, sino signos admonitorios del engaño, de la falta de reflexión, de la singularidad y la contingencia del saber. o, lo que es lo mismo, la potencia contrapuesta a la que esta conciencia ofende se da como ley expresada y derecho vigente, ya sea la ley de la familia o la del Estado; la conciencia ha seguido, por tanto, al propio saber, ocultándose a sí misma lo revelado. Pero la verdad de las potencias del contenido y de la conciencia, enfrentándose entre sí, es el resultado: ambas tienen el mismo derecho y, por tanto, en su contraposición, que la acción produce, la misma falta de derecho. El movimiento del obrar muestra su unidad en la mutua destrucción de ambas potencias y de los caracteres*

---

sujeto o del espíritu es el momento en-si, cuando las mediaciones aún no han sido puestas. La acción escinde la sustancia." Op. cit., Dri, p. 95.

autoconscientes. La reconciliación de la oposición consigo misma es el Leteo del mundo subterráneo en la muerte -o el Leteo del mundo de lo alto como absolución, no de la culpa, pues la conciencia que ha obrado no puede ya renegar de ella, sino del crimen, y su apaciguamiento por medio de la expiación. Ambos son el olvido, el ser desapercibido de la realidad y del obrar de las potencias de la sustancia, su sus individualidades, y que las potencias del pensamiento abstracto del bien y del mal; pues ninguna de ellas es para sí la esencia, sino que ésta es la quietud del todo en sí mismo, la unidad inmóvil del destino, la quieta existencia y, con ello, la inactividad y carencia de vida de la familia y del gobierno, y el igual honor y, con ello, la indiferente irrealidad de Apolo y las Erinias y el retorno de su animación y de su actividad al simple Zeus.[439]

Hegel insiste en que la decisión del héroe sea Antígona o Edipo, esta apegada a la pasión, porque Edipo no se propone quedarse del lado de la ley del Estado faltando a la ley de la familia, sino que decide apegarse a la ley de Estado por pasión. Pero es una pasión inmediata, que carece de la mediación para ser. En la decisión del héroe trágico de aceptar el destino, los dioses han desaparecido, sólo ha quedado Zeus como potencia universal, representante de ese mundo de lo divino. En esta situación del héroe trágico que es alcanzado por su destino, hay algo que le ha quedado: la certeza de sí mismo. El destino que el mismo héroe trágico decidió en su pasión, en la inmediatez, lo hacían objeto del destino. Dos momentos negativos que lo hacen entrar en contradicción con su medio universal: Zeus.

Se tiene el silogismo completo: la conciencia inmediata del héroe trágico, Zeus y el destino, que configuran la autoconciencia que quiere "desenmascararse", es decir, que aparezca debajo de la máscara del destino el sujeto que ha construido la tragedia, que aparezca el "coro" (conciencia de sí misma, autoconciencia) con sus momentos determinados, que sea el sujeto el que reconozca que el mismo construyo el destino:

Pero también las personas de la esencia divina misma, al igual que los caracteres de su sustancia, confluyen en la simplicidad de lo no consciente. Esta necesidad tiene frente a la autoconciencia la determinación de ser la potencia negativa de todas las figuras que aparecen, de no conocerse a sí misma en ella, sino de hundirse más bien allí. El sí mismo aparece solamente como atribuido a los caracteres, y no como el término medio del movimiento. Pero la autoconciencia, la simple certeza de sí es, de hecho, la potencia negativa, la unidad del Zeus, de la esencia sustancial y la necesidad abstracta, es la unidad espiritual a la que todo retorna. Porque la autoconciencia real es todavía diferente de la sustancia y del destino, es en parte el coro o más bien la muchedumbre espectadora a la que este movimiento de la vida divina, como algo extraño, llena de terror o en la que este movimiento, como algo cercano,

[439] FE. pp. 429-430.

engendra solamente la emoción de la compasión inactiva. En parte, en la medida en que la conciencia coopera y pertenece a los caracteres es esta unificación, puesto que la verdadera, la del sí mismo, el destino y la sustancia no se da aun, una unificación externa, una hipocresía; el héroe, que aparece ante el espectador, se desintegra en su máscara y en el acto; en la persona y en el sí mismo real. La autoconciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella se sabe, como el destino tanto de los dioses del coro como de las potencias absolutas mismas, sin estar ya separada del coro, de la conciencia universal.[440]

Hegel opone a la "tragedia", la "comedia". La "comedia" será el instante en que se configuren la división entre dioses y hombres en el actor, en el singular, ya que en la tragedia y en la epopeya ambos momentos aparecían separados. La unión de hombres y dioses comienza con la acción del héroe trágico de "salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella sabe". Sin embargo, con la comedia se anuncia la disolución del "pueblo ético" y la burla de la irrealidad de los dioses, porque la comedia es la certeza de sí mismo del individuo de que los dioses son su creación y que en su interioridad se disuelven, el pueblo ético no importa porque la individualidad sabe que ella misma es el espíritu del pueblo, pues la ley es un objeto sin sentido, relativo a su fines e intereses.

El lenguaje en el que se expresa la "comedia" es el de la burla, la vulgaridad, la ironía, la risa que suprime el dolor de un destino trágico, pero que destruye lo esencial uniendo las diferencias en la subjetividad total. Podemos encontrar esta actitud de la subjetividad irónica en las comedias de Aristófanes y en el descrédito a las normas morales de Diógenes el Cínico[441]. Hegel lo describe con precisión:

El pensamiento racional sustrae la esencia divina a su figura contingente y, en contraposición a la sabiduría carente de concepto del coro, que enuncia diversas máximas éticas y hace valer una multitud de leyes y determinados conceptos de deberes y derechos, los eleva a las simples ideas de lo bello y lo

[440] FE. pp. 130-131.

[441] Hegel prefigura en esta dialéctica de la tragedia y la comedia, el análisis de Nietzsche sobre lo apolíneo y lo dionisiaco, la tragedia y la risa, en el *Origen la Tragedia* y al mismo tiempo, la disolución de los valores y su transvaloración, por una subjetividad que no encuentra que esos dioses y sus instituciones, representen una realidad que responda a su necesidad de creer y de justicia, como en la *Genealogía de la Moral*. El final de esta ironía, del lenguaje abrupto del cinismo y de la disolución de los valores, es la dispersión de la comunidad y la agonía de los dioses, en la expresión del *Loco* en la *Gaya Ciencia*, "Dios ha muerto" que grita un ser humano desesperado y solo que desconfía de todo y además, que ha asesinado a Dios. No es escepticismo el de la subjetividad, que es uno de sus rostros, es desgarramiento, transformación, y los cambios siempre presuponen dolor y angustia, por no tener ni existir certidumbre alguna. Lo único que queda, y eso comparten Nietzsche y Hegel de la visión de la comedia, es la reconstrucción del sentido desde el mismo ser humano.

bueno. El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica que en ellas tienen estas máximas y leyes y, con ello, del desaparecer de la validez absoluta bajo la que previamente se manifestaban. Al desaparecer la determinación contingente y la individualidad superficial que la representación atribuía a las esencialidades divinas, éstas, atendiendo a su lado natural, sólo poseen ya la desnudez de su ser allí inmediato, son nubes, una niebla que desaparece, como aquellas representaciones. Atendiendo a su esencialidad pensada, se han convertido en los pensamientos simples de lo bello y lo bueno, tolerando el que se las llene con cualquier contenido. La fuerza del saber dialéctico abandona las leyes y máximas determinadas del obrar al placer y la ligereza de la juventud extraviada -por esto- y da armas para el engaño a la pusilanimidad y a los cuidados de la vejez, limitada a la singularidad de la vida. Los puros pensamientos de lo bello y lo bueno, liberados de la suposición que contiene tanto su determinabilidad como contenido cuanto su determinabilidad absoluta, la firmeza de la conciencia, ofrecen, por tanto, el cómico espectáculo de vaciarse de su contenido, convirtiéndose con ello en juguetes de la opinión y de la arbitrariedad de la individualidad contingente.[442]

La disolución de los dioses y del "pueblo ético" trae como corolario la certidumbre de la certeza de sí misma, es decir, se ha constituido el sujeto como sujeto real, como autoconciencia de sí misma, ha perdido el terror a los dioses, la confianza en las instituciones, ha disuelto la máscara y al héroe trágico en la esencia de su obrar y de su actuar, se sabe a sí mismo como determinación de todo:

Puesto que la conciencia singular es en la certeza de sí misma lo que se presenta como esta potencia absoluta, esta potencia ha perdido la forma de algo representado, separado de la conciencia en general y extraño para ella, como lo eran la estatua y también la viva y bella corporeidad o el contenido de la epopeya y las potencias y los personajes de la tragedia; además, la unidad no es tampoco la unidad no consciente del culto y de los misterios, sino que el sí mismo propiamente dicho del actor coincide con su persona, y lo mismo ocurre con el espectador, que se siente perfectamente como en su casa en lo que se representa ante él y se ve actuar a sí mismo en la acción. Lo que esta autoconciencia intuye es que, en ella, lo que asume hacia ella la forma de la esencialidad se disuelve y abandona más bien en su pensamiento, en su ser allí y en su obrar, es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, que es, por ello, la ausencia total de terror, la ausencia total de esencia de cuanto es extraño, y un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia.[443]

---

[442] FE. pp. 432-433.

[443] FE. p. 433. Lo importante es que la subjetividad se ha conformado como tal. Según Hyppolite, "El mundo ético ha perdido su sustancia, ha terminado su movimiento y se ha disuelto completamente en el *sí mismo cierto de sí mismo*." Op. cit., Hyppolite, p. 503. De la misma idea es Rubén Dri: "Éste es el final de la religión del arte. Ha cumplido su tarea que era la de unir definitivamente los dos momentos que se encontraban separados, el del actor y la máscara, el de los hombres y los dioses, el del destino y el héroe. Era la fuerza negativa de la autoconciencia que finalmente une los dos bordes que se encontraban separados. Finalmente, el sujeto es sujeto, es decir, él mismo en su ser otro. Ésa es la autoconciencia que se encontraba agazapada en forma de destino que devoraba los obstáculos que se le oponían, hasta hacer caer la máscara y manifestarse a la luz del día." Op. cit., Dri, p. 104.

Al conformarse el sujeto, siente una alegría profunda de liberarse de la esencia de lo que es “extraño” y que se resuelve dentro de su conciencia. Es una experiencia de libertad que no se encontrará nunca “fuera de esta comedia.”

No obstante, al sujeto carece de la Razón que le ayude a estructurar su ser como un ser de otros, como intersubjetividad. Inicia así el último momento de la Religión: la Religión Revelada, el Cristianismo.

La Religión Revelada se divide en tres partes: 1) “Dios ha muerto”, 2) “la encarnación humana de Dios” y 3) “La Religión Absoluta”.

Para Hegel, la idea de sujeto ha nacido en la conciencia de sí misma y de su esencia absoluta. Vamos recorriendo a través de la historia, el camino que hace el sujeto para saberse a si mismo como sustancia. Hegel nos ha prometido desde el prólogo a la Fenomenología, que el sujeto debe volverse sustancia. Hemos dado ya los dos primeros pasos para saber cómo se ha de transformar: primero, en la relación moral de la conciencia y el segundo, en la relación compleja que establecen los seres humanos con Dios. Al concluir la Religión del Arte, el sujeto sabe que él mismo crea a los dioses y a las instituciones en las que vive. En verdad se ha vuelto sujeto, porque la sustancia (los dioses) y las leyes han sido disueltas dentro de sí misma. El problema esta en que esa conciencia de sí misma todavía no deviene una conciencia de lo Otro, una intersubjetividad. El sujeto que tiene la certeza de sí mismo es en la pura inmediatez, le falta la mediación de los otros, de la comunidad para constituirse finalmente como sujeto que es sustancia.

De hecho, la inmediatez de su certeza de sí mismo, hará caer al sujeto en un conflicto existencial, que Hegel ubica en Roma. Ese conflicto es empieza con la irrealidad de los dioses, porque la sustancia se vacía de contenido, los dioses ya no tienen la fuerza de atemorizar o de esclavizar la conciencia. El sujeto se ha liberado de la cárcel de los dioses, y como los dioses estructuran las instituciones, entonces, también la idea de justicia se viene abajo, la ley pierde sentido, el “pueblo ético” se disuelve. Para el sujeto, el bien y el mal dependen enteramente de sus deseos e intereses, no tiene el deseo de la comunidad ni le interesa el bien común. La actitud que asume en la libertad absoluta, pues el sujeto se ha puesto como la esencia absoluta, el sujeto es en un primer momento, el de la duda radical, el del escepticismo de tener algo como sustancia e inmediatamente después deviene en la figura del estoico: yo soy la

total libertad, todo depende de mi idea de Libertad. A ello le sigue como consecuencia dialéctica (como en la Conciencia Desventurada) el "destino trágico", la muerte de todo sentido, la muerte de Dios:

> *Esta sabe lo que significa la validez real de la persona abstracta y también la validez de esta persona en el puro pensamiento. Sabe una validez tal más bien como la pérdida completa; ella misma es esta pérdida consciente de sí y la enajenación de su saber de sí. Vemos que esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia dentro de sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica. En ésta, toda la esencia divina retorna o es la perfecta enajenación de la sustancia. Aquélla es, por el contrario, el destino trágico de la certeza de sí mismo, que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí -de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto.*[444]

En *Fe y Saber*, Hegel había ya adelantado esta frase, como consecuencia del "alma bella" y la "buena conciencia" en la doctrina de la Ilustración. Es un hecho que la división entre hombre y Dios siempre terminará en este punto en el drama de la historia, porque Dios implica la existencia personal, pero sobre todo, social de los seres humanos. Hegel profundiza esta reflexión y con una serie de imágenes poéticas, presenta el dilema ético, intelectual, vital y social del sujeto que se despoja del sentido último de la existencia, o sea, de Dios:

> *Así, pues, en el estado de derecho el mundo ético y su religión se han hundido en la conciencia cómica, y la conciencia desventurada es el saber de esta pérdida total. Para ella, se han perdido tanto el valor intrínseco de su personalidad inmediata como el de su personalidad mediata, el de la personalidad pensada. Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora, ya sólo son lo que son para nosotros -bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituían su sustancia, ni el clima que constituía su determinabilidad o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir. De este modo, el destino no nos entrega con las obras de este arte su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en las que florecen y maduran, sino solamente el recuerdo velado de esta realidad. Nuestro obrar, cuando gozamos de estas obras, no es ya, pues, el culto divino gracias al cual nuestra conciencia alcanzaría su verdad perfecta que la colmaría, sino que es el obrar exterior que limpia a estos frutos de algunas*

[444] FE. p. 435.

gotas de lluvia o de algunos granos de polvo y que, en vez de los elementos interiores de la realidad ética que los rodeaba, los engendraba y les daba el espíritu, coloca la armazón prolija de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje, lo histórico, etc., no para penetrar en su vida, sino solamente para representárselos dentro de sí. Pero, lo mismo que la doncella que brinda los frutos del árbol es más que su naturaleza que los presentaba de un modo inmediato, la naturaleza desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., al reunir bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos, así también el espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más que la vida ética y la realidad de este pueblo, pues es la reminiscencia del espíritu y exteriorizado todavía en ellas; es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu.[445]

Todo se ha quedado sin sentido, sin magia (para rescatar la expresión de Weber), todo ha perdido su valor: las estatuas, los dioses, las leyes, la naturaleza. Todos están reunidos en un "panteón" que es "el espíritu autoconsciente como espíritu", que mira estos objetos de su conciencia como una memoria, una "reminiscencia del espíritu". El sentido trascendente se ha desvanecido.

Si, en el sujeto ya no existe la alienación de los objetos que se representaba como dioses fuera de él, como las estatuas, la naturaleza, las leyes, todo ha vuelto a sí mismo, porque es consciente de que son sus creaciones, pero también ha alienado una parte de sí en esa conciencia: que esos productos son sociales, enraizados en una cultura, en una comunidad determinada. Esta creencia del sujeto lo vuelve objeto, lo objetiviza, porque sus determinaciones sólo son objeto de su conciencia. La naturaleza, los dioses y hasta su certeza

[445] FE. pp. 435-436. Hemos comentado más arriba que al hablar de la muerte de Dios como el abismo del sentido trascendente de los seres humanos, viene la caída de todas las seguridades, la objetualización de la naturaleza y del propio hombre, debido al "desencantamiento del mundo". Hegel sigue el mismo plano de crítica a la modernidad que servirá a todos los filósofos posteriores: Feuerbach, Nietszche, Weber, Dilthey, Adorno, Horkheimer y prácticamente toda la filosofía de la última mitad del XIX y toda la primera mitad del XX. No hay fuerza ni destino ni unidad en una sociedad que carece de Dios o de dioses. Lo religioso implica un sentido fuerte, como lo fue para los griegos sus dioses y sus héroes, o para los norteamericanos el "Destino Manifiesto" o para los romanos el Cristianismo.
En un ensayo que todavía no se publica, Ángel Jiménez expone las críticas que Gramsci le vierte a Marx sobre la Religión. El ensayo se llama *Crítica y Necesidad de la religión en el marxismo de Antonio Gramsci*. Gramsci compartía las críticas de Marx a la institución religiosa y a la conciencia alienada (proveniente de la influencia de Feuerbach sobre Marx) por la religión dentro de las estructuras ideológicas. Pero no compartía una crítica en especial: que todo en lo religioso fuera alienante. Gramsci rescata a Hegel y a Croce que consideran "que toda religión tiene como elemento vertebral una práctica moral, es decir, un conjunto de motivaciones que llevan a la praxis, a la transformación del entorno." Lo religioso es también movimiento y conciencia, pero no cualquier clase de conciencia, sino una conciencia comunitaria, que permite la organización social y los vínculos estrechos de identidad.

de sí misma, sólo son un objeto. Falta que el sujeto salga de sí, se realice en la intersubjetividad, porque ahora sólo aparece como la inmediatez.

El sujeto quiere hacerse en la comunidad y volver a la unidad de la esencia y la conciencia. Sin embargo, esta vuelta a la comunidad genera un dolor, una conciencia que se hace Desventurada, porque el dolor será el medio que ponga en acción al sujeto en la reconciliación de su ser con Dios y la comunidad. ¿Cómo lograrlo? Esta era la tierra fértil que aprovecho el Cristianismo para aparecer. En un contexto de dudas sobre la naturaleza de los dioses y su multiplicidad, ahora la sustancia, Dios, tenía que devenir como figura real. Ya devino el sujeto como certeza de sí mismo, sin embargo, se necesita que la sustancia se aliene en la realidad. Ahora la sustancia no es múltiple, sino una, Dios, y Dios va a devenir carne, un ser real que se haga sensible para el sujeto que cree, que tiene fe. Hegel expone la aparición de Jesús en la historia y es la segunda parte de su análisis de la Religión Revelada: "la realidad de la encarnación humana de Dios":

> *Esto, el que el espíritu absoluto se haya dado en sí la figura de la autoconciencia y, con ello, se la haya dado también para su conciencia, se manifiesta ahora de tal modo que la fe del mundo es que el espíritu sea allí como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente vea y sienta y oiga esta divinidad. De este modo, la conciencia no es imaginación, sino que es realmente en ella. La conciencia, entonces, no sale de su interior partiendo del pensamiento y no enlaza en sí el pensamiento de Dios con el ser allí, sino que parte del ser allí presente inmediato y reconoce en él a Dios. El momento del ser inmediato se da en el contenido del concepto de tal modo, que el espíritu religioso, en el retorno de toda esencialidad a la conciencia, ha devenido un sí mismo positivo simple, así como el espíritu real como tal, en la conciencia desventurada, ha devenido precisamente esta negatividad simple autoconsciente. El sí mismo del espíritu que es allí tiene de este modo la forma de la perfecta inmediatez; no se pone ni como pensado o representado ni como producido, como ocurre con el sí mismo inmediato, en parte en la religión natural y en parte en la religión del arte, sino que este Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un real hombre singular sensiblemente intuido; solamente así es autoconciencia.*[446]

Dios se ha encarnado en la realidad, en la figura de Jesús de Nazareth. Ahora Jesús, que es Dios hecho hombre, es la sustancia enajenada en un ser particular, que se iguala con el sujeto. El sujeto puede ver a Dios, lo puede tocar, lo puede mirar, puede compartir con él la historia. Hegel sabe que en

[446] FE. pp. 438-439.

esta igualdad, el sujeto ya no identifica a la sustancia como algo externo, ella misma comienza a devenir sustancia, se transforma en Espíritu:

> *Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella, la esencia deviene sabida como espíritu o es su conciencia sobre sí de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación, y es la esencia la que es el movimiento que consiste en retener en su ser otro la igualdad consigo misma. Pero esto es precisamente la sustancia, en tanto que en su accidentalidad es igualmente reflejada en sí, y no, por el contrario, como algo indiferente con respecto a algo no esencial y, por tanto, a lo que se encuentra en algo extraño, sino como lo que en ello es en sí, es decir, en la medida en que es sujeto o sí mismo. Por ello en esta religión es revelada la esencia divina. Su ser revelado consiste, patentemente, en que es sabido lo que esa esencia es. Pero, cabalmente al devenir sabida como espíritu es sabida como esencia que es esencialmente autoconciencia. Para la conciencia, hay algo de secreto en su objeto, sí este objeto es un otro o algo extraño para ella y si ella no lo sabe como sí misma. Este ser secreto termina cuando la esencia absoluta es, como espíritu, objeto de la conciencia, pues este objeto es como un sí mismo en su comportamiento hacia ella; es decir, que la conciencia se sabe en él de un modo inmediato o es allí algo patente ante sí mismo.*[447]

Aquí se le revela al sujeto la sustancia absoluta, la "esencia divina", el Dios encarnado en hombre. Sin embargo, el sujeto no logra identificar que hay detrás de ese Dios, es decir, no sabe el sujeto que Dios se ha hecho hombre e intuye que hay algo "secreto en su objeto", pero eso secreto es ella misma y no lo sabe todavía. El secreto del Dios hecho hombre termina cuando se hace espíritu, "objeto de la conciencia".

La primera especulación que hace el sujeto sobre la sustancia, es en el pensamiento, es decir, cuando se quiere entender la naturaleza de Dios, generalmente se le atribuyen predicados: santo, bondadoso, justo, etc. Cuando el sujeto le atribuye esos predicados a Dios, no es consciente de que es el mismo quien es todas esos predicados. Dios no es en los predicados del sujeto, sino que el sujeto debe entender que el mismo es la sustancia, pero no en la inmediatez de la comedia, sino en el Espíritu. Es así que podemos entender que el sujeto no reconoce a la sustancia como Espíritu, no identifica a los predicados de su entender a Dios como el mismo, sino que en el despliegue de Dios encarnado, el sujeto vive en la inmediatez del pensamiento, aunque debe reconocerse con la divinidad en su devenir:

> *Pero el sujeto mismo, y también por tanto este puro universal, es revelado como sí mismo, pues este sí mismo es precisamente este interior reflejado en*

[447] FE. p. 439.

sí que es allí de un modo inmediato y que es la propia certeza de aquel sí mismo para el que es allí. Esto -el ser con arreglo a su concepto lo revelado es, pues, la verdadera figura del espíritu, y esta su figura, el concepto, es también únicamente su esencia y su sustancia. El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida.[448]

Hegel escribe que en la dialéctica de Dios que se hace hombre, el sujeto reconoce esta realidad como pura inmediatez. El Dios encarnado es su "simple" ser, es decir, es encarnarse, ser lo inmediato, aparecer como cuerpo en el mundo. Esta realidad del ser corpóreo de Dios es lo inmediato. El sujeto la entiende como tal: Jesús es un cuerpo, es Dios con cuerpo y rostro y aparece así en la inmediatez de su verdad.

Pero esta inmediatez de Dios en la figura de Jesús, no deviene para Dios ni para el sujeto una verdad universal concreta, sino una verdad universal abstracta, porque lo más abstracto es lo inmediato, lo que aparece sin mediación. No hay mediación todavía. El Dios encarnado debe transitar en la dialéctica. Ese movimiento empieza en el pensamiento del creyente, que ahora no es inmediatez, sino que trata de comprender la realidad de Dios encarnado, Jesús, como una realidad más allá de un cuerpo. Para que esta dialéctica sea posible, Jesús debe desaparecer como ser corpóreo, debe ser cancelada su existencia física para que se haga un pensamiento. Si el sujeto sigue viendo, escuchando, conviviendo con Jesús, el Dios encarnado no podrá transitar de la inmediatez al pensamiento y luego, al entendimiento. Jesús debe volverse Cristo, la fe del creyente en que ese ser físico no era más que una manifestación de Dios:

Por tanto, este hombre singular como en el que se revela la esencia absoluta lleva a cabo en él, como singular, el movimiento del ser sensible. El es el Dios

[448] FE. p. 440. Si nos atenemos al texto de Hegel, parece estar diciendo que lo humano y lo divino son lo mismo. Este pasaje y estas afirmaciones de Hegel, le valieron la acusación de panteísmo y de ateísmo en su tiempo. Si hacemos una lectura interpretativa desde la teología cristiana o de la teología luterana, se trata del mismo principio: Dios está en nosotros y nosotros en Dios. Según Rubén Dri, en la dialéctica hegeliana no se "reduce para nada la experiencia religiosa a una pura inmanencia, porque tal cosa no existe, dado que la inmanencia no es otra cosa que la cara contraria de la trascendencia. Inmanencia y trascendencia son dos momentos del espíritu, o del absoluto. <<El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es ésta misma>>. No puede ser de otro modo. Dios se revela directamente, inmediatamente, a la conciencia. Dios es más íntimo a la conciencia que lo que ésta es para sí misma. O mejor, en la intimidad de la conciencia consigo misma, o sea, en ser autoconciencia, se le revela su momento trascendente, su momento divino." Op. cit., Dri, p. 122. Compartimos la interpretación de Dri, pues Hegel sabe que inmanencia y trascendencia, sólo son momentos transitorios del Espíritu que se busca.

inmediatamente presente, con ella, su ser se toma en el haber sido. La conciencia para la que tiene este presente sensible deja de verlo, de oírlo; lo ha visto y oído; y solamente así, por haberlo visto y oído, deviene él mismo conciencia espiritual; como antes nacía para ella como ser allí sensible, nace ahora en el espíritu. En efecto, como conciencia tal que lo ve y lo oye de un modo sensible, es ella misma sólo conciencia inmediata, que no ha superado la desigualdad de la objetividad, que no la ha hecho retornar al pensamiento puro, sino que sabe como espíritu este singular objetivo, pero no a sí misma. En la desaparición del ser allí inmediato de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí mismo inmediato de la realidad, pero como la autoconciencia universal de la comunidad, que descansa en su propia sustancia, así como ésta es en dicha conciencia sujeto universal; no el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para ésta es la totalidad completa de este espíritu.[449]

Al superar la inmediatez de lo corpóreo, cuando Jesús muere y resucita como Cristo en la "conciencia de la comunidad", deja de ser inmediato y la comunidad lo pone como representación. Hegel da un peso específico a este problema de lo religioso, que tratamos en la *Filosofía Real* y que es la crítica que hará Hegel a la religión en general: nunca se puede superar del todo la representación. Si la filosofía, el "saber absoluto", ha de superar a la religión, al superará porque íntegra todos los momentos en el concepto. Dios no puede ser sólo representación, debe ser concepto para entrar en contradicción y superarse en el sujeto que es sustancia. En este apartado, ocurre lo mismo: Cristo trastorna una representación, se supera la inmediatez, pero no se conserva el concepto, sino la representación. ¿Qué quiere decir esto? Que Cristo en la comunidad cristiana, no se hace del todo Espíritu, sino que se le busca como ser histórico, como realidad tangible, como representación simbólica, pero ese Dios ya ha muerto, ha dejado de ser, su esencia no permanece como objeto del mundo, sino en la unidad de todos los momentos en el sujeto, que no separa el más allá y el más acá, sino que sabe que Dios está en la tierra como Espíritu, no como cuerpo, porque el cuerpo ha desaparecido, la inmediatez ha sido cancelada:

El espíritu absoluto es contenido, y así es en la figura de su verdad. Pero su verdad no es el ser solamente la sustancia de la comunidad o el en sí de la misma, ni tampoco el elevarse de esta interioridad a la objetividad de la representación, sino el devenir el sí mismo real, el reflejarse dentro de sí y ser sujeto. Es éste, por tanto, el movimiento que lleva a cabo en su comunidad o esto es la vida del mismo. Lo que este espíritu que se revela es en y para sí no sale, por tanto, a la luz del día por el hecho de que su rica vida se desenrede,

[449] FE. p. 442.

por así decirlo, en la comunidad y se reduzca a sus primeros hilos, por ejemplo a las representaciones de la primera comunidad imperfecta o incluso a lo que el hombre real haya hablado. Esta reducción radica en el instinto de ir hasta el concepto; pero confunde el origen como el ser allí inmediato de la primera manifestación con la simplicidad del concepto. Mediante este empobrecimiento de la vida del espíritu, mediante esta eliminación de la representación de la comunidad y de su obrar con respecto a su representación, nacen, por tanto, en vez del concepto, más bien la mera exterioridad y singularidad, el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta y de su pasado.[450]

No dejará de insistir Hegel en esta crítica a la religión: "en vez del concepto" la comunidad ha preferido "más bien la mera exterioridad y singularidad", explicar a Jesús, al Cristo "del modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu", sin contenido alguno, quedándose sólo con la "figura singular supuesta y de su pasado". Esto empobrece a Dios. Debe superarse en el concepto.

Comenzamos así la última parte del capítulo VII y el tercer tratamiento de la Religión Revelada: la Religión Absoluta.

La Religión Absoluta tiene tres momentos: 1) "El espíritu dentro de sí mismo, la Trinidad", 2) "El espíritu, en su enajenación, el reino del Hijo" y 3) "El espíritu en su plenitud, el reino del espíritu".

En el "espíritu dentro de sí mismo, la Trinidad", la comunidad se representa a Dios como en tres momentos diferentes: el Padre, el Hijo y el Espíritu. El problema sustancial de la Trinidad es que permanece en el nivel de la representación. La comunidad determina lo esencial, lo hace pensamiento, porque el pensamiento es siempre pensamiento de algo, de un qué. Esto suscita una confusión, pues la comunidad creyente pone al nivel de la naturaleza, o sea, de la realidad sensible, la dialéctica entre Padre, Hijo y Espíritu, en lugar de poner el movimiento de esas representaciones en el espíritu. Hegel propone que dicha versión de la Trinidad tiene movimiento, porque el Padre concibe al Hijo, el Hijo deviene Espíritu y el Espíritu une los momentos diferenciados entre Hijo y Padre. En otras palabras, la imagen de uno sobreviene la imagen del otro, pero esas imágenes que son dinámicas, sólo son representaciones, y representaciones que son puestas al nivel de la naturaleza, no del Espíritu, de manera que la comunidad pudiera reconocerse

[450] FE. p. 443.

en ellas. No obstante, al ponerlas en la naturaleza, no llega a identificarse la comunidad en esas representaciones, las creen ajenas.

Esta dificultad de la representación y de la dinámica de la Trinidad, tiene una ventaja: se esta objetivando, en la representación, a la Trinidad y la comunidad expresa en su ser una creencia que mantiene su identidad y la fe: el Dios se hace presente en cualquier figura de la Trinidad:

> *En cuanto que sus momentos se captan en su pureza, son los conceptos carentes de quietud que son solamente en la medida en que en ellos mismos son su contrario y en que sólo tienen su quietud en el todo. Pero la representación de la comunidad no es este pensamiento conceptual, sino que posee el contenido sin su necesidad y transfiere al reino de la pura conciencia, en vez de la forma del concepto, las relaciones naturales entre Padre e Hijo. Al comportarse ella misma en el pensamiento como representación, la esencia se revela, ciertamente, ante ella, pero los momentos de esta esencia, en virtud de esta representación sintética, se separan en parte uno de otro, de tal modo que ya no se refieren el uno al otro por medio de su propio concepto y, en parte, ella misma queda atrás de este su puro objeto y sólo se refiere a él de un modo externo; le es revelado por algo extraño, y en este pensamiento del espíritu no se conoce a sí misma, no reconoce la naturaleza de la pura autoconciencia. En tanto que se debe sobrepasar la forma de la representación y de aquellas representaciones tomadas de lo natural y, especialmente, por tanto, este modo de tomar los momentos de este movimiento que es el espíritu como sustancias aisladas e inconmovibles o sujetos, en vez de ver en ellos momentos transitorios -este sobrepasar debe ser considerado, según se hizo notar ya anteriormente, en relación con otro aspecto, como una presión del concepto; pero, en tanto que es solamente instinto, se desconoce a sí mismo, repudia a la par con la forma el contenido y, lo que es lo mismo, lo rebaja a una representación histórica y a una herencia de la tradición; aquí se ha retenido tan sólo lo puramente externo de la fe, como algo, por tanto, muerto y carente de conocimiento, pero lo interior de ella ha desaparecido, pues ese algo interior sería el concepto que se sabe como concepto.*[451]

No hay realidad en el sentido fuerte (*Wirklichkeit*), porque no se ha transitado al concepto, sólo esta lo “puramente externo de la fe”, lo objetivado de la fe en la representación, no el interior que “se sabe como concepto”.

En un segundo momento, “el reino del hijo”, presenta tres momentos: 1) “el mundo”, 2) “el mal y el bien” y 3) “la redención y la reconciliación”.

En “el mundo”, Hegel precisa que la representación de Dios salga de la naturaleza y se ponga en un contenido interior, para no quedar vacío. Esto significa que el ser humano debe salir de la representación natural de Dios, considerarlo un objeto de la realidad y el sujeto debe interiorizar el conocimiento de Dios. Se trata de determinar a Dios en “el mundo”, ponerlo en movimiento dentro de el sacándolo de la representación. El resultado es,

[451] FE. pp. 445-446.

entonces, que el “mundo es Dios”, es decir, que Dios ha creado el mundo y por eso es distinto de él, no es Dios una representación, aunque una parte de Dios está en el mundo, no quiere decir que “Dios sea el mundo”.

Estas reflexiones deben hacerse en el interior del creyente, suplantar la representación inmediata natural y consolidar su conocimiento de sí mismo y de Dios en lo interior. Esto presupone otra determinación: si el mundo es Dios y Dios es diferente del mundo, entonces, también es diferente a sus creaciones. Una de sus creaciones es el ser humano. Pero el ser humano que tiene historia, es un ser separado de Dios, que tiene en el las distinciones, es un ser espiritual, con contenido, lo que representa que puede saber lo que es el bien y el mal, no es inocente, porque tiene la conciencia de su acción. En un momento Dios y el hombre se separan en el Paraíso, porque el hombre conoce las diferencias, las ha puesto en su interioridad:

> *Este sí mismo singular, tal como empieza poniéndose aquí inmediatamente, no es todavía espíritu para sí; no es, por tanto, como espíritu, puede llamársele inocente, pero no bueno. Para que sea, de hecho, sí mismo y espíritu, debe ante todo devenir para sí mismo un otro, lo mismo que la esencia eterna se presenta como el movimiento de ser igual a sí misma en su ser otro. En cuanto que este espíritu se determina como algo que comienza siendo allí de un modo inmediato o como dispersado en la multiplicidad de su conciencia, su devenir otro es el adentrarse en sí del saber en general. El ser allí inmediato se trueca en el pensamiento, o la conciencia solamente sensible se trueca en la conciencia del pensamiento; y es así, cabalmente, porque el pensamiento proviene de la inmediatez o es pensamiento condicionado, porque no es el saber puro, sino el pensamiento que el ser otro tiene en él y, por tanto, el pensamiento contrapuesto a sí mismo del bien y del mal. El hombre es representado como algo acaecido. como algo no necesario, -como si hubiese perdido la forma de la igualdad consigo mismo al probar la fruta del árbol del conocimiento del bien y el mal, siendo arrojado fuera de la conciencia inocente, de la naturaleza que se le entregaba sin, trabajo y del paraíso, del jardín de los animales.*[452]

Esta narración bíblica de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, ya pone la diferencia entre Dios y la naturaleza, entre el hombre y la naturaleza, pues el conocimiento del bien y el mal, lo han alejado de ella y lo ha puesto frente a ella, al igual que Dios.

En “el bien y el mal”, el sujeto diferencia los momentos: al “bien” lo representará como Dios y al “mal” como lo particular, es decir, como lo humano. Si hay un bien, proviene de la esencia absoluta, de lo universal. Si hay un mal, el mal proviene de la cólera de Dios por la ofensa del sujeto. El “bien y el mal” se

[452] FE. p. 447.

hacen representaciones, donde Dios es el bien y el hombre el mal, y no se superan sino que permanecen divididos. Si Dios es lo bueno y lo humano es lo malo, no hay solución posible: el hombre sólo puede ser bueno por la gracia de Dios. Lo malo, en cambio, es una característica esencial del ser humano: el pecado original se representa, bien y mal se hacen entes, no motivos de la dialéctica:

> *El bien y el mal eran las diferencias determinadas del pensamiento que se presentaban. Por cuanto que su contraposición no se ha resuelto aun y se las representa como esencias del pensamiento, del que cada una de ellas es independiente para sí, tenemos que el hombre es el sí mismo carente de esencia y el terreno sintético de su ser allí y de su lucha. Pero estas potencias universales pertenecen igualmente al sí mismo, o el sí mismo es su realidad. Así, pues, según este momento, acaece que, como el mal no es sino el ir dentro de sí mismo del ser allí natural del espíritu, a la inversa, el bien entra en la realidad y se manifiesta como una autoconciencia que es allí. Lo que en el espíritu puramente pensado se esboza solamente en general como el devenir otro de la esencia divina se acerca aquí a su realización* **[Realisierung]** *para la representación; esta realización* **[Realisierung]** *consiste para ella en la voluntaria humillación de la esencia divina, que renuncia a su abstracción y a su irrealidad. Por lo que se refiere al otro lado, el mal, la representación lo toma como un acaecer extraño a la esencia divina; captar el mal en esta esencia misma como su cólera es el supremo, el más duro esfuerzo que se impone la representación en lucha consigo misma, esfuerzo que, al carecer de concepto, permanece infructuoso.*[453]

Llegamos a la "redención y la reconciliación", que consistirá en unir los momentos abstractos del "bien y el mal" en el sacrificio de Jesús y en su resurrección como Cristo. Hegel toma de la teología y de la Biblia, la función de Jesús como "redentor" y "reconciliador" del pecado humano, donde las diferencias entre "bien y mal" se diluyen en el sacrificio.

El sacrificio de Jesús es un símbolo que dinamiza al bien y al mal, de la misma forma que la reconciliación es un símbolo de unidad en la que deben ser superado en el Espíritu, las diferencias. Bien y mal no pueden estar separados, porque ambos deben ser superados en el interior de la comunidad y del creyente, volverse concepto y entenderse como Espíritu, pues ambos son momentos de la misma sustancia. Hegel no dice que bien y mal sean lo mismo, sino que son superados en la dialéctica del Espíritu, del mismo modo que cuando se dice que por Jesús fueron perdonados nuestros pecados, se esta diciendo que se han superado, no quiere decir que la falta haya desaparecido, sólo que no permanece en la conciencia como algo absoluto, sino efímero. El

[453] FE. p. 449.

bien tampoco es identificado con el Dios separado, más allá del mundo. Jesús es el Dios encarnado, el Dios hecho hombre y por la misma razón, ha participado de la dialéctica del bien y del mal como los hombres, se ha hecho uno con los hombres al vivir la angustia del mal, aunque no ha cometido ninguno:

> *Esta representación, que de este modo es todavía inmediata, y por ende no espiritual, o que sabe la figura humana de la esencia, primeramente, sólo como figura particular y todavía no como figura universal, deviene espiritual para esta conciencia en el movimiento de la esencia configurada el sacrificar de nuevo su ser allí inmediato y retornar a la esencia; la esencia es el espíritu solamente como reflejada dentro de sí. Aquí se representa, por tanto, la reconciliación de la esencia divina con el otro en general y, de un modo más preciso, con el pensamiento de éste, con el mal. Si esta reconciliación, con arreglo a su concepto, se expresa diciendo que es porque el mal es en sí lo mismo que el bien, o también porque la esencia divina es lo mismo que la naturaleza en toda su amplitud, del mismo modo que la naturaleza separada de la esencia divina es solamente la nada; esta formulación debe verse como una manera no espiritual de expresarse que necesariamente tiene que suscitar equívocos. Si el mal es lo mismo que el bien, ello querrá decir cabalmente que el mal no es mal y que el bien no es bien, sino que ambos han sido más bien superados: que el mal en general es el ser para sí que es dentro de sí y el bien lo simple carente de sí mismo. Cuando ambos son enunciados así con arreglo a su concepto, su unidad es al mismo tiempo evidente; en efecto, el ser para sí que es dentro de sí es el saber simple, y lo simple carente de sí mismo es igualmente el puro ser para sí que es dentro de sí. Del mismo modo que, por tanto, debe decirse que el bien y el mal, con arreglo a este concepto que es el suyo, es decir, en tanto que no son el bien y el mal, son lo mismo, así también debe decirse que no son lo mismo, sino que son sencillamente distintos; pues el simple ser para sí o también el puro saber son igualmente la pura negatividad o la absoluta diferencia en ellas mismas.*[454]

La conclusión es que al superar la representación del bien y el mal, en la redención y la reconciliación, la autoconciencia deja de ser “representativa” y “vuelve a sí misma”, entendido esto como el ponerse a sí misma de la autoconciencia como concepto.

Entramos así al último apartado del capítulo de la Religión: “el reino del Espíritu”.

El apartado se inicia con la afirmación de que la autoconciencia ha sido puesta en su conciencia de sí, se ha vuelto comunidad al renunciar a la representación del bien y el mal. Para poder entender como fue puesta la comunidad en la autoconciencia de sí, es decir, devenir espíritu, tenemos que entender la muerte de Jesús como un momento dentro de esta dialéctica.

[454] FE. p. 451.

Hegel explica que la autoconciencia debe comprender que el mal es consustancial a la naturaleza humana, el hombre tiene la inclinación al mal porque es una parte de su ser natural. El bien, en cambio, proviene de su ser social, de su ser Espíritu, de su capacidad para relacionarse con los demás y de construir un ámbito de libertades comunes. No se puede renunciar al mal, porque ese permanece en la dinámica de lo humano, como tampoco el bien es una constante, sino que se complementan en la conciencia de la comunidad.

Este ser espiritual de la comunidad y del sujeto se empiezan a prefigurar como sustancia-sujeto. La única limitante es que la comunidad sigue sin poder hacerse sustancia, deben superar la inmediatez de la representación y la sensibilidad, tornándose Razón. De manera que se vuelve a la muerte de Jesús, el sacrificio del hombre que es Dios y que deviene en la comunidad como el Cristo.

Es una realidad que el hombre histórico, Jesús, ha muerto, pero que Dios muera ayuda a la comunidad ha liberarse de la representación sensible, para que identifiquen dentro de sí mismos la figura de Dios, que se vean a sí mismos como la sustancia:

> *La muerte de esta representación contiene, pues, al mismo tiempo la muerte de la abstracción de la esencia divina que no se pone como sí mismo. Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que Dios mismo ha muerto. Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella. Este sentimiento es, pues, de hecho, la pérdida de la sustancia y de su enfrentamiento a la conciencia; pero es, al mismo tiempo, la pura subjetividad de la sustancia o la pura certeza de sí mismo que a ella le faltaba, como el objeto, o lo inmediato, o la pura esencia. Este saber es, pues, la espiritualización por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido realmente autoconciencia simple y universal.*[455]

Es el primer momento de la sustancia-sujeto, el primer momento de la Razón en esta dialéctica en la que muere el mediador, Jesús, y se completa la dinámica de la autoconciencia como algo “simple y universal”, que ha

[455] FE. p. 455. Si quiere profundizarse un poco más sobre este tema, recomendamos ampliamente los comentarios de Rubén Dri en el libro ya citado y el *Concepto de Religión*, del mismo Hegel, publicado por Fondo de Cultura Económica, en la traducción e introducción de Arsenio Guinzo. La introducción de Arsenio pone muchas claves de lectura que pueden ayudar al lector a comprender en su totalidad la dialéctica compleja de la muerte de Dios y la relación entre sustancia y sujeto, entre finito e infinito. Recomendamos también el artículo ya citado de Francisco Piñón, en el que se desarrolla la dialéctica completa de Dios en Hegel, Op. cit., *Religión y Política*, pp. 261-283.

prescindido de la representación sensible de Dios (Jesús que muere en la cruz), pero que finalmente tendrá que apelar de nuevo a la sensibilidad y la representación, porque a la sustancia sólo puede intuirla, pero no concebirla. Esto quiere decir que la autoconciencia, el sujeto, permanece en la escisión, debido a que no puede considerar la satisfacción de la sustancia en este mundo, sino fuera de el. El Cristianismo no puede abandonar esta representación ni esta división: no puede haber reconciliación completa en este mundo; la gracia sólo pertenece a Dios; la alegría esta en el corazón, pero el corazón y la conciencia están separados:

> *Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aun rota. Lo que entra en su conciencia como el en sí o como el lado de la pura mediación es la reconciliación situada en el más allá; pero lo que entra en ella como presente, como el lado de la inmediatez y del ser allí, es el mundo que tiene que esperar aun su transfiguración. El mundo se halla ya, ciertamente, reconciliado en sí con la esencia, y de la esencia se sabe, ciertamente, que no conoce ya el objeto como algo extrañado, sino como igual a ella en su amor. Pero, para la autoconciencia, este presente inmediato no tiene todavía figura de espíritu. El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas en sí, pero un en sí que no se ha realizado* **[realisiert]** *o que no ha devenido todavía absoluto ser para sí.*[456]

Dios se ha hecho uno con el sujeto, pero en la realidad esta sustancia-sujeto sólo es en sí, es una sustancia que todavía le falta concebirse, carece de su ser para sí.

Para concluir nuestro capítulo, queremos sintetizar la última idea de la sustancia-sujeto, realizada en la historia, en el capítulo final de la *Fenomenología*: El Saber Absoluto.

Ya vimos que en la Religión hay una relación compleja de diversos niveles entre Dios y el hombre. Esas relaciones no pueden nunca trascender la representación sensible, pero si pueden prefigurar la sustancia-sujeto que estructura la realidad y transforma la historia del mundo. La pregunta es, ¿puede de verdad volverse el sujeto Dios? Hegel respondería que si y no. Si, porque es el hombre el constructor no consciente todavía de la historia en general. Son los seres humanos que viven el drama de conciliar sus opuestos, que nunca logran superar los momentos y las determinaciones. La *Fenomenología* es precisamente el proyecto que nos ayudará a entender cómo

[456] FE. pp. 456-457.

es que nosotros, como sujetos en la historia, como una historia en el tiempo, podemos transformar la realidad si reconocemos las dialéctica en la que se encuentra nuestra vida, si podemos entender las figuras que representan momentos de la vida y de la historia de la humanidad.

Al mismo tiempo, diría que no, porque ser dioses es sólo un momento de nuestra conciencia, de nuestro deseo de Absoluto, pero ese deseo se supera conservándose. En otras palabras, que nosotros no somos dioses sino hombres que queremos unificar nuestro deseo de infinito y nuestra existencia finita, en la historia. Ese es el motor que nos vincula a Dios, pero no es que podamos ser dioses o Dios, es que nuestra esencia de hombres nos hace sustancia, es decir, Dios se hace sujeto porque nos empuja a mejorar y trascender nuestra vida, pero no en un más allá, sino aquí, en nuestra tierra, en nuestro país, en nuestra cultura. Es por esa razón que Hyppolite acierta al decir que hay una preeminencia de lo humano sobre Dios, porque Dios es un momento en la totalidad de la vida de los hombres, y ese momento que es Dios, es un momento de desear precisamente la totalidad. Pero es un deseo humano, que sin ese deseo, no tendría sentido Dios.

Con este comentario, quisiéramos hacer el cierre con dos ideas del Saber Absoluto. La primera de ellas es que Hegel nos dice que cuando el Espíritu de la comunidad esta intentado realizarse como sujeto, hacerse sustancia, debe siempre exteriorizarse. Exteriorizarse es hacerse objeto, pero el objeto del espíritu no son las cosas materiales, sino el tiempo y la historia.

Hegel hace un análisis detallado del tiempo, pero en especial nos interesa su idea de la historia. La historia es el instante de realización del Espíritu que se concibe a sí mismo. Dios será en ese movimiento, una figura que se realiza en la historia de los sujetos. Dios, en ese sentido, es historia humana, una forma de entender las culturas y los espíritus humanos que se exteriorizan en las acciones históricas. La huella de las culturas y de la humanidad, sólo pueden permanecer en la memoria y en la historia, que son dos formas de realización del sujeto. En ellas esta implícita la sustancia, la dinámica de querer trascender y entender las figuras que representan, todos los momentos de la historia.

Dios, hombre y mundo, se hacen uno en la dinámica del tiempo y la historia:

> *Pero el otro lado de su devenir, la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo - el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta*

enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado -el anterior, pero renacido desde el saber-, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero si ha conservado el re-cuerdo, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta. El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo.[457]

La segunda idea es que Hegel nunca pensó que el concepto terminara de realizarse en la idea. La idea es la última realización de un concepto, de una mediación que pone en dialéctica a los contrarios. El concepto permanece en su determinación, mientras los contrarios pueden ser superados. De este modo, el concepto que logra mediatizarse, contradecirse y superarse, llega a ser una idea acabada. Sin embargo, esa misma idea encontrará su oposición, porque la realidad es dinámica y dialéctica.

El proyecto filosófico de Hegel no es, como pensó Popper en la *Sociedad Abierta y sus Enemigos*, un sistema cerrado, acabado, donde lo que no entra en el sistema o no puede ser explicado, entonces debe ser rechazado. Ni en su proyecto político ni en su análisis de lo religioso ni en la lógica ni en la *Fenomenología*, se habla de un cierre de la dialéctica o de los momentos realizados del Estado o de los momentos cumbres del Espíritu. Nada más lejos de la realidad de su sistema. Hegel propone, eso sí, una Utopía, que como dice Rubén Dri:

Es el espíritu absoluto nunca realizado, siempre en vía de realización. Es la utopía, la máxima utopía que todo lo atrae hacía sí, que todo lo mueve. En este mover, recuerda entrando en sí todo lo anterior, que ya no es anterior sino presente continuamente recreado. Es el sujeto haciéndose desde sí mismo. En

[457] FE. pp. 472-473.

este hacerse memorioso pasa por las escisiones o negatividades que constituyen su calvario.[458]

El sistema esta abierto porque siempre esta por empezar y siempre esta terminándose, porque su tiempo es todos los tiempos, porque es la construcción de los humano en la cultura y en su historia. En esa construcción existe el deseo de los seres humanos de una realización completa, el deseo de Absoluto, de terminar con la escisión, pero ese mismo deseo es un momento más en la historia, que esta escribiendo otra vez el "calvario" de los hombres por mejorarse o solucionar sus problemas más desesperados o más urgentes. En el mejor sentido de la palabra, por construir su existencia. Esa construcción depende de cómo entiendan sus contradicciones y de cómo las superen. Hegel ofrece, una herramienta para entender a profundidad esos problemas dentro del ser humano sin rechazar sus contradicciones, sino integrándolas y superándolas.

Conclusión

Podemos dar muchas conclusiones, porque ha sido el capítulo más largo de nuestra tesis, así que intentaremos recapitular, en líneas generales, cuáles fueron las ideas principales.

1) El concepto de que el hombre debe volverse sustancia, partiendo de su realidad inmediata. El recorrido no debe empezar en el saber completo, sino en el sentido común, porque se trata de ayudar al filósofo y a la persona no entendida, a salir de su realidad inmediata, de su saber abstracto, hasta llevarlo al Saber Absoluto.
2) En ese recorrido, el método de Hegel propone no rechazar las contradicciones, sino integrarlas al mecanismo de explicación de la historia y la cultura de los hombres, para entender de mejor manera las figuras que se presentan en la realidad.
3) Una de las figuras centrales en la dialéctica completa de la *Fenomenología*, en la figura de la Conciencia Desventurada, que comienza con la dialéctica del Amo y el Esclavo, y termina con la Edad Media y la relación conflictiva y dolorosa del ser humano con un Dios ajeno y lejano.

[458] Op. cit., Dri, p. 197.

4) El concepto de sustancia sujeto que se realiza en la historia, recorre los capítulos de la Razón, el Espíritu y la Religión, que estructuran la relación entre hombre y Dios en la conciencia de los seres humanos, en diferentes momentos de la historia.
5) El concepto de Dios es ese mismo: que Dios es un concepto, una mediación que ayuda a superar a los contrarios. Otras veces, Dios aparece como lo opuesto, como el más allá lejano y sin relación con lo humano.
6) Hegel presenta una dialéctica que es importantísima en nuestra actualidad: la muerte de Dios. Esta expresión tiene muchos niveles y depende del contexto en que se use, podemos interpretar la realidad. No es lo mismo, por ejemplo, el Dios ha muerto de los romanos, que el Dios ha muerto de los cristianos, que el Dios ha muerto de la Conciencia Desventurada. La solución y las circunstancias históricas, determinan la manera en que se solucione ese dilema existencial.
7) Hegel presenta una nueva manera de entender la relación con Dios que puede ser al mismo tiempo teológica, filosófica o existencial, pero es, sobre todo, la relación entre los hombre y Dios, porque su teología no es abstracta, sino que trata de arraigarse en el dilema moral y existencial.
8) Se puede aplicar bien el concepto de Utopía al sistema hegeliano, porque se trata de que el ser humano sea consciente de que construye la historia desde su ser particular.
9) Que el sistema de Hegel dista mucho de ser cerrado y obtuso, porque el mismo sistema hegeliano y sus diversos textos, conocieron correcciones y porque el mismo Hegel sabía que la filosofía, si era digna de esa palabra, no podía quedarse quieta, sino que debía estar en constante transformación.

Capítulo VIII
UNA CONVERSACIÓN SOBRE EL PROBLEMA DE DIOS ENTRE KANT Y HEGEL

El capítulo tiene como objetivo construir un diálogo entre Kant y Hegel en aspectos comunes y diferencias en cuanto a la idea de Dios. Este diálogo también es una síntesis del pensamiento de ambos autores y una reflexión sobre la Fenomenología de la Religión y la Filosofía de la Religión.

Entonces, trataremos de recapitular la idea de Dios, contrastar sus perspectivas y definir cuáles son esas características que hacen a cada filósofo diferente. Es importante distinguir diferencias y parecidos, porque podremos entender un poco más cómo es que Kant y Hegel han puesto los fundamentos del análisis del fenómeno religioso y cómo han impulsado a la Filosofía de la Religión como una materia que interpreta y estudia la compleja relación entre los seres humanos y Dios.

No se trata sólo del análisis racional de esas experiencias de Dios, sino también la configuración de lo social, sus vínculos con lo político, con el sentido individual y colectivo de la existencia, y de todos los ámbitos humanos en los que Dios tiene un peso específico.

Por eso Dios y la historia tienen una relación estrecha, porque conocer la historia es encontrar la relación que establecen los hombres con sus dioses. La idea de Dios de los seres humanos, desde ese punto de vista, es histórico, ya que moviliza a los individuos a la acción, consolida las estructuras sociales, conforma una visión del mundo y justifica una manera de ser y de pensar. Para Hegel y Kant la idea o el concepto de Dios se desenvuelve en la historia, porque abre los horizontes del conocimiento, perfila las expectativas de los seres humanos, impulsa los proyectos políticos y reafirma la identidad del sujeto.

Todos estos temas serán tratados en este capítulo, que pretende reflexionar con Kant y Hegel, el destino (si es que lo hay) de nuestra existencia humana en la historia, así como el problema de la desvinculación de lo social por el adelgazamiento secular de las instituciones religiosas, a causa de nuestro conocimiento tecnológico y científico del mundo, que han dejado solo, parafraseando a Nietzsche, al ser humano en el universo.

8.1 Diferencias entre la idea de Dios en Kant y el Concepto de Dios en Hegel.

Hemos visto a lo largo de la tesis, que la idea de Dios en ambos autores evoluciono con su pensamiento. Las diferencias entre los primeros escritos y los últimos nos dicen que su consideración sobre el problema de Dios se volvió más complejo y mesurado.

Por ejemplo, en Kant, el énfasis en vincular a Dios con lo moral creció en sus últimos ensayos, debido a que explicar a Dios dentro de ese ámbito, permitía explorar a fondo los motivos y justificaciones racionales de la acción moral y construir un proyecto utópico que no sería posible sin la idea de Dios. Sus análisis del Cristianismo, además de descarnados por la crítica a la superstición y la corrupción de las instituciones religiosas, se contraponía a un Cristianismo radical, que buscaba crear espacios públicos de entendimiento y libertades, que pusieran por encima de cualquier rango a la persona moral. Si recordamos, para Kant el discurso ético y político se conjuga bien con el discurso religioso, cuando se trata de pensar o imaginar que una sociedad puede ser mejor. Precisamente Dios esta en esa idea: el Progreso moral debe estar unido a una revolución, la más importante de todas, la “revolución del corazón”, la transformación moral y racional del ser humano. Kant regresa a los fundamentos del Cristianismo apelando a la conciencia moral de cada uno y a la posibilidad de que se conviertan los corazones. No hay en Kant ingenuidad, ya que el proyecto de una sociedad mejor está en el contexto de su antropología, donde el ser humano tiene la propensión a entrar en sociedad y al mismo tiempo a disolverla, propensión que Kant llama “insociable sociabilidad”. A pesar de todo, nos dice Kant, la acción de la Providencia en la historia empuja al progreso moral del hombre, porque Dios se encuentra presente cada vez más en nuestra conciencia moral y en la misma medida, en nuestras acciones.

Para Kant, Dios es una idea trascendental que nos lleva a dos certezas: 1) de Dios no se puede tener experiencia sensible, 2) pero si experiencia moral, práctica. La experiencia moral funda nuestra persona, hace que nuestras acciones cobren sentido y que la libertad sea posible. Uno de los sentidos que lleva a los seres humanos a la acción es Dios. Dios representa una idea

trascendental, porque a pesar de no tener experiencia sensible de él, se le puede encontrar en el bien desinteresado, en la bondad de un amigo, en el deseo de crear una sociedad justa, pero sin lugar a dudas, en la propia conciencia racional.

En Hegel la idea de Dios nunca se alcanza, porque nunca logran corresponderse del todo el sujeto y el objeto, porque la dialéctica es permanente, nunca es fija. Es una aspiración la idea de que se correspondan el sujeto y el objeto, pero al tener esa aspiración, Dios aparece escindido de lo humano y del mundo. Hegel rechaza dicha noción de Dios, porque parcializa y desdeña las expresiones artísticas, sociales, culturales y espirituales que han creado los seres humanos en su relación con Dios. Si Dios es verdaderamente, es en el Espíritu, es decir, en la cultura, en el drama humano por perfeccionarse y buscarse dentro de sí. Pero el drama humano tiene exteriorizaciones, manifestaciones reales, en el mundo real que implican a Dios en el mundo. Si Dios *es*, los predicados no llenan su sentido, porque ha sido y sigue siendo en los diferentes momentos de la historia. Hegel, mucho antes que Heidegger, pensará que Dios es en el tiempo, como el ser humano, construyendo y construyéndose en el devenir de la historia, Dios es con los seres humanos un continuo que se entiende a sí mismo cuando va hacía atrás y cuando va hacía adelante.

Por este motivo, Hegel afirma que Dios es el concepto, porque es el medio que pone en movimiento a los contrarios. Para Hegel, existen muchas manifestaciones de Dios y cada una representa en los individuos una historia diferente, un drama personal y social diferente. Cada época construye sus imágenes de Dios. El Dios de Hegel es dual: 1) es el Dios que es el deseo en los seres humanos de la esencia Absoluta y 2) es una estructura social, en la que el hombre se relaciona con Dios de muchas formas y en diversos niveles. Por ejemplo, en el Arte, en la conciencia personal, en la Razón, en el Espíritu, en el Estado y en todas las creaciones humanas en las que se encuentra la propia conciencia, que se busca sin encontrarse nunca. No es que Hegel abandonará su concepción de que la reconciliación del sujeto en la sustancia fuera posible, y que el sujeto y Dios estuvieran escindidos permanentemente en la dialéctica, sólo que la dialéctica es inherente a lo humano, y si en lo humano esta Dios, Dios entonces es inherente a la dialéctica. El proceso de

conformación del ser humano, siempre esta abierto, nunca cerrado. Las contradicciones, las correcciones, los anhelos y las virtudes, siempre se están realizando en los hombres. Si le quitamos la dialéctica al ser humano, si pretendemos eso, Hegel nos advierte que podemos caer en la “dictadura de la virtud”, o en la “buena conciencia”, o en el “alma bella”. Dios es concepto porque se mueve en la dialéctica de los humanos que siempre se están perfeccionando. Hegel es deudor del Cristianismo y de la Ilustración en este rubro: el progreso es permanente en cualquier ámbito de lo humano.

¿Qué diferencias hay entre uno y otro? Primero quisiéramos enunciar las semejanzas.

El Dios de Kant es un Dios moral, que esta por realizarse y descubrirse en la historia. Como vimos en la tesis, Kant nunca termino de construir su proyecto de poner a Dios en la perspectiva de la historia junto a la idea de progreso. Tuvo el interés, pero nunca lo consiguió ni lo sistematizo. Lo que si hizo, fue considerar que en el deseo de bien y de perfeccionamiento, esta implícita la idea de Dios, como un deseo trascendente. Hegel comparte con Kant que Dios esta en la conciencia moral y de hecho, Dios se funda en la conciencia moral como Razón, y esto quiere decir que Dios aspira a la universalidad, al Absoluto. Además, Hegel comparte con Kant de que se puede hablar de Dios en la historia del progreso moral del hombre, porque finalmente es lo que subyace al deseo de una utopía, del mejoramiento moral de la especie humana.

¿Qué no comparten o cuáles son sus diferencias?

En Kant hay un desprecio abierto por las manifestaciones exteriores de Dios, es decir, por la superstición, las imágenes, la adoración, el empeño por demostrar racionalmente y a través de la experiencia a Dios, así como por las Iglesias y los sistemas corruptos de institucionalización de Dios. Hegel no tiene la misma opinión. A pesar de que mantiene una crítica por las expresiones de Dios o sus manifestaciones externas, en especial porque nunca logran superar la representación, Hegel es más mesurado y también más sensible al arte sacro, a la Iglesia y su función social, al empeño por demostrar racionalmente a Dios. Todos esos intentos, afirma Hegel, son momentos del Espíritu que se busca a sí mismo, son deseos del ser humano de conformarse y de reconciliarse consigo mismo. Podemos decir que Hegel tiene una opinión abierta e inteligente sobre la doctrina y que hay un énfasis de lo humano sobre

lo trascendente. Para Dilthey, por ejemplo, Hegel tiene un proyecto “místico”, donde se enfatiza a Dios en todo momento. Lukács criticó esta interpretación y ofreció una versión más humanista de Hegel, en la que el problema de lo político era central en su pensamiento, mientras lo religioso sólo estaba supeditado a la realización del Estado. En el caso de Kojeve, llega a afirmar que Hegel termino en la *Fenomenología* rechazando a Dios y dando paso a un ateísmo radical. Hyppolite toma esas críticas y piensa que a pesar de tener las interpretaciones cierta validez en su línea argumentativa, el verdadero responsable de la ambigüedad y de la polarización de las interpretaciones, es Hegel, porque nunca se pronuncio totalmente por ninguna de las dos posiciones. Sin embargo, y como el mismo Hyppolite y Dri afirman en sus extensos libros sobre Hegel, se puede concluir que hay una relación dialéctica, en el que ninguno de los contrarios este supeditado, sino que uno a otro se superan y se conservan en sus momentos. Si hay cierta preeminencia de lo humano, pero no totalmente, no de manera que uno suplante al otro. Basta leer la obra posterior de Hegel y ver sus cursos en Berlín para darse cuenta que lo Religioso nunca perdió una posición importante dentro de su sistema, como tampoco lo político o lo estético. Iban a la par en la construcción de un sistema omnicomprensivo de lo humano.

Esta es otra semejanza de Hegel con Kant. Hegel y Kant tienen un optimismo mesurado de los seres humanos para la realización de un espacio público de libertades. Era el signo de los tiempos, el optimismo que habían dejado la Revolución Francesa y las conquistas napoleónicas.

Otra diferencia entre uno y otro, es que Kant siempre creyó que la idea de Dios era permanente en los sujetos y que era imposible pensar en la disolución de lo religioso, incluso por efecto de la Razón. En cambio, Hegel piensa que por efecto de la Razón y en especial, a causa de la Ilustración, hay un momento en que Dios no sostiene al mundo, sino que se queda el mundo sin sentido, atribulado, con un Dios ente, un Dios cosa muerto, desplazado. La muerte de Dios se ha dado en diversos momentos de la historia, es importante entender cómo es que los dioses y Dios desaparecen o son suplantados por otras formas, que Hegel considera que son superadas y conservadas en sus formas.

Otra diferencia es que el Dios de Kant no es un Dios del mundo, sino de la Razón. En Hegel, Dios es el mundo, porque sin el mundo, no es nada. Y

cuando Hegel piensa en mundo, esta afirmando en los seres humanos y su cultura. Hay una defensa del argumento ontológico, en su expresión histórica, porque Hegel analiza que en los argumentos ontológicos, hay un momento de la conciencia que se busca a sí misma. No se trata de hacer de Dios un ente existente, sino de la expresión compleja de que Dios debe trastornar concepto, mediación, comprensión histórica y humana de las culturas.

8.2 Su perspectiva sobre la Historia.

Otra diferencia que no queríamos subrayar en el apartado anterior, pero emprenderemos en este apartado, es la definición y el uso del concepto de Historia.

Hegel y Kant tienen una semejanza: la Historia es la sucesión de hechos que parecen, en un primer momento, caóticos y contingentes. La Historia es la narración de los actos humanos que por estar determinados en el tiempo y en el espacio, pertenecen al reino de lo contingente y lo inmediato. El papel de la Razón (y en esto Hegel y Kant están en deuda con San Agustín, Maquiavelo y la Ilustración francesa) es crear un panorama universal de la Historia, para comprender y unir los eventos históricos, y que cobren sentido y nos ayuden a entender mejor nuestro pasado, el presente y planificar mejor el futuro.

La diferencia entre Hegel y Kant no es sustancial, porque los dos usan el mismo concepto de Historia, pero si hay diferencias significativas aunque sean pequeñas.

Para Kant, la Historia nos da el material para entender más la naturaleza humana. En la Historia, piensa Kant, actúan los humanos en su inmediatez y sin ver desde arriba, o con el uso de la Razón, la explicación general o el sentido total de esas acciones. Dios o la Providencia, que es la palabra que Kant utiliza, actúa al mismo tiempo que los seres humanos en el mundo. La Razón mira cómo es que a pesar de la resistencia de los humanos al progreso, Dios pone en juego la naturaleza humana egoísta y va haciendo de un mal aparente, un bien histórico, que hace que las sociedades progresen. Kant emplea el famoso argumento de la “astucia de la Razón”, de que a pesar de hacer el mal inmediato, siempre la Razón es más astuta y hace uso de ese mal inmediato para transformarlo en un bien a largo plazo. Hegel también se sirve del argumento y es él quien lo nombra como “astucia de la Razón”. La

diferencia es que en Hegel Dios, hombre y mundo, se encuentran en una dialéctica constante desde el primer momento, una y otra son fundamento de la Historia. La Historia es la dialéctica de estos tres valores en conflicto, tratando de reconciliarse. En Kant la Historia no tiene un énfasis ontológico, sino metafísico, es decir, como condición de posibilidad de la experiencia sensible y práctica. En Hegel la Historia tiene un perfil ontológico, como sustancia que fundamenta a Dios, al hombre y al mundo, y las pone en movimiento.

La *Fenomenología* es un libro de Historia, no a la manera de la Historia del siglo XIX, de la que Hegel se burla, sino un libro de Historia que quiere tener un saber omnicomprensivo desde la Filosofía. La Filosofía tiene como objetivo universalizar los saberes y ser el "búho de Minerva", volando cuando cae el ocaso de los acontecimientos, explicando las figuras y los momentos del Espíritu, para poder proyectar mejor el futuro, entendiendo mejor el pasado.

Kant sólo tiene un ensayo de Historia, su salud y la edad le impidieron crear dentro de su sistema, una reflexión más a fondo sobre la Historia, sin embargo, los aportes de Kant en esos análisis, han servido para darle el material a Hegel sobre esos problemas.

Algo en lo que los dos coinciden: que Dios, hombre e Historia, están en una dinámica. La dinámica en Kant no es tan rica como la de Hegel, pero si es profunda en cuanto a su contenido teórico. La de Hegel es profunda en sus análisis particulares de las figuras culturales en cada sociedad humana. En Hegel hay una erudición enciclopédica, en Kant hay la parcialización Ilustrada, tratando de comprender, analizando.

8.3 El estudio del fenómeno religioso y la filosofía de la Religión

Una de las reflexiones de esta tesis, es que Kant y Hegel pusieron los problemas sustanciales de lo que hoy conocemos como Filosofía de la Religión y como objeto de estudio el Fenómeno Religioso.

En Kant, por ejemplo, hay un gran interés por ver cuál es la relación entre los hombres y Dios desde la conciencia moral, desde la Razón Práctica. Kant ya pone como objeto de estudio la relación hombre y Dios, no desde el aspecto teológico, sobre las propiedades de Dios, las cuales desacredita permanentemente, sino la relación hombre y Dios en la moral.

Un ser humano que tiene conciencia moral, tiene como objeto de su Razón, la idea de Dios. Es una idea trascendente, que no pertenece al ámbito de lo sensible, pero si al ámbito de lo moral. Sin hablar nunca de Filosofía de la Religión o de Fenómeno Religioso, Kant ya piensa en esta relación compleja entre los seres humanos y Dios, poniendo a Dios como objeto de la conciencia moral y a la Filosofía de la Religión, como principio de análisis del sentido de la existencia.

Kant llega a afirmar, como vimos en muchos pasajes de su obra, que el ser humano le da sentido a su existencia humana, desde la idea de Dios, así como le da sentido a su existencia humana, desde la idea de libertad o inmortalidad del alma. Este simple hecho separa a la Filosofía de la Teología: no se trata de hablar de las propiedades ontológicas de Dios, sino de los fundamentos ontológicos de las creencias humanas sobre Dios y que lo lleva a actuar en el mundo.

En Hegel hubo más conciencia de que se estaba instaurando una disciplina y un objeto de estudio. Hegel si habla de Filosofía de la Religión, de hecho, sus cursos en Berlín trataron muchas veces el problema de lo que hoy conocemos como Filosofía de la Religión. La *Fenomenología* es un ejemplo del estudio del Fenómeno Religioso y de la Filosofía de la Religión. Por ejemplo, cuando el hombre representa en el arte a Dios, aliena su conciencia en los objetos y exterioriza a Dios en esas obras. Lo que hay detrás de la obra de arte, es una parte de la conciencia humana y otra parte, una expresión auténtica de lo Absoluto. Dios se vuelve aquí objeto de estudio y otra vez, sentido de la existencia humana en la búsqueda de la verdad.

Otro ejemplo, es que Hegel hace un estudio pormenorizado de la conciencia religiosa, en sus diferentes expresiones. La Conciencia Desventurada es una muestra de esa relación hombre y Dios. ¿Cómo viven en su drama interno y en su sentido existencial los seres humanos que enajenan su voluntad completa a Dios? Hegel ofrece una respuesta en la dialéctica de la Conciencia Desventurada y un retrato muy completo de ese drama religioso.

Concluimos pues que Hegel y Kant pusieron los cimientos y las primeras piedras del Fenómeno Religioso y de la Filosofía de la Religión, porque se interesaron principalmente en la existencia de los seres humanos y su destino, con la compleja relación entre hombre y Dios.

Conclusión

Para concluir el capítulo, recapitulamos algunas ideas principales.

1. Kant tiene una idea de un Dios trascendental, interiorizado en la conciencia moral. A diferencia de Hegel, que Dios es parte del mundo, porque Dios, el hombre y el mundo, se encuentran en un mismo nivel ontológico. Hegel dirá que el Dios moral de Kant, es un momento en la historia de la Razón, que nunca logra salvar la escisión hombre-Dios.
2. En su perspectiva sobre la Historia, los dos coinciden en la definición de Historia como la serie de sucesos que narran los actos humanos, sin criterios universales, y que pertenece al reino de lo contingente, debido a que la acción humana se encuentra determinada en el tiempo y en el espacio. Los dos coinciden en que esta definición de la Historia, carece de la universalidad de la Razón, porque no hay una comprensión total de esos fenómenos empíricos que son las acciones humanas, y que la Razón debe ofrecer una explicación sistemática y comprensiva de la Historia, que nos permita decir por qué progresamos como especie humana.
3. La diferencia en la Historia se encuentra en el tratamiento. Hegel sostuvo su sistema sobre la relación Dios, hombre y mundo, una visión ontológica de ellos, es decir, como fundamento de la Historia. Kant no tuvo el tiempo y sólo dedico algunos ensayos menores al problema. La perspectiva histórica de Kant era Metafísica, o sea, condición de posibilidad de entender la Historia como fenómeno, a través de las categorías de la Razón. Hegel pone en movimiento Dios, hombre y mundo; Kant intenta explicar el mecanismo que desarrolla la Historia a partir del argumento de la “astucia de la Razón”.
4. Kant y Hegel pusieron los cimientos de la Filosofía de la Religión y del Fenómeno Religioso, al interesarse por la relación que establecen los hombres con Dios. Kant y Hegel consideraban como objeto de estudio esas relaciones y trataron de explicar cómo daban sentido a la existencia y cómo podían explicar el destino de la humanidad en el concepto de Progreso.

Conclusiones Generales

La idea de Dios en Pensamiento de Kant y Hegel, muestra la complejidad de la relación entre los hombres y Dios. Esa complejidad es sustancial, si consideramos que para Kant y para Hegel, implica la existencia humana en general. No hay cultura humana sin dioses, ni progreso moral y social, que venga acompañado de esa relación hombre y Dios.

Los autores ofrecen análisis que nos ayudan a entender mejor el mundo moderno. Por ejemplo, cuando pensamos en la “muerte de Dios” de Hegel o en “la ley moral dentro de mí” de Kant, porque ellas ilustran un sentimiento que es común en todos los seres humanos: el naufragio del sentido trascendente en medio de un universo vacío y la caída de todos los valores que arroja la muerte de Dios.

Es sustancial lo que Kant y Hegel presentan, porque una de las cosas que ha marcado nuestro tiempo, es la gran crisis de sentido trascendente que enmarca todas las relaciones de mercado de nuestro Capitalismo: todo esta desvinculado, los seres humanos se han atomizado, se ha perdido el sentido del bien general y común, y lo divino se ha abaratado, porque el drama del hombre y Dios, ha sido desplazado en la sociedad de consumo.

El confort, la sociedad de consumo, la enajenación de los medios electrónicos de comunicación, el silencio de las potencias que destruyen a pasos agigantados el medio ambiente, la indiferencia entre culturas y la homogeneización producto de la globalización, han desarraigado a los seres humanos de su propio planeta y de su propia conciencia. Kant y Hegel advierten de este peligro permanente, saben que antes que pensar el mundo, hay que darle sentido. Las creencias mueven a la acción: ¿qué idea de Dios tenemos hoy en nuestras sociedades tecnológicas? ¿Qué sentido trascendente de la existencia personal y social se puede tener cuando me han arrancado con dinero y tecnología la posibilidad de relacionarme humanamente? Dice Hölderlin que ahí “donde crece el peligro, también crece la salvación”. Si pensamos más a fondo el desarraigo de nuestra idea de Dios por los medios de producción actuales, quizás encontremos las respuestas que necesitamos, quizás Hegel y Kant ofrezcan alternativas para pensar mejor nuestro presente y dirigir mejor nuestro futuro.

BIBLIOGRAFIA

Álvarez, Eduardo. *El Saber del Hombre: Una Introducción al Pensamiento de Hegel*, Trotta, Madrid, 2001.

Acuña Vigil, Percy Cayetaño, *La Inducción en la Obra de Hume*, Universidad Nacional de Ingeniería, Perú, edición electrónica, http//:www.urbanoperu.com

Allison, Henry, *El idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. En la traducción de Dulce María Granja, Anthropos-UAM, Barcelona, 1992.

Aristóteles. *Metafísica*, 'Biblioteca de los grandes de pensadores', Gredos, Madrid, 1999.

-*Política*, Gredos, Madrid, 2000

Beatriz Bernal y José de Jesús Ledesma, *Historia del Derecho Romano y de los Derechos Neorromanistas: desde los orígenes, hasta la alta Edad Media*. Porrúa, México, 2004.

Cassirer. *Kant, vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Cíntora Gómez, Armando, *¿Es Legítima la Justificación regla-circular de la Inducción?* Signos Filosóficos, enero-junio, 2005, vol. VII, No. 13, México.

Concepto y Problema de Dios: una reflexión filosófica. Coordinado por Francisco Piñón Gaytán, Jesús Oscar Perea, Verónica Correa y Elisa Mora, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci y Plaza y Valdes; México, 2001.

Cortina, Adela. *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981.

Cuartango, Ramón, *Hegel: Filosofía y Modernidad*. Montesinos, España, 2005.

De Cano, Juan Pablo, *La Crítica de la Razón Pura como Ontología A priori de la Naturaleza*. Universidad Complutense de Madrid, 2006, en edición electrónica, http://www.ucm.es/BUCM/tesis/fsl/ucm-t%2029148.pdf

D'Hondt, Jacques. *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.

Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el Idealismo*, FCE, México, 1956.

Dri, Rubén, *La Fenomenología del Espíritu: Perspectiva Latinoamericana*, Biblos, Buenos Aires, 2006.

-*Revolución Burguesa y Nueva Racionalidad: Sociedad Burguesa y Razón en el Joven Hegel*, Biblos, Buenos Aires, 1994.

-*La Utopía que todo lo mueve: Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu*, Biblos, Buenos Aires, 2001.

Durkheim, Émile. *Montesquieu y Rousseau precursores de la sociología*, traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Tecnos, Madrid, 2001.

Etienne de la Boetié, *Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria o el Contra uno*. Trotta, Barcelona, 2008.

Feuerbach, Ludwig, *La Esencia del Cristianismo*. Trotta, Madrid, 1995.

Filosofía de la Religión: Estudios y Textos, edición a cargo de Manuel Fraijó, Trotta, Madrid, 2001.

G. W. F. Hegel, *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

-*Fe y Saber*, traducción de Vicente Serrano, Colofón, Madrid, 2001.

-*Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, 1998.

-*Filosofía del Derecho*, UNAM, México, 1975.

-*Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993.

-*Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*. Alianza, Madrid, 1989.

-*Filosofía Real*. Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

Gadamer, Hans Georg, *La Dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid, 2007.

Gallie, W. B. *Filósofos de la paz y de la guerra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

García Morente, Manuel. *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Porrúa, México, 2002.

-*La Filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

Giussani, Luigi. *El sentido de lo religioso*, Encuentro, Madrid, 1999.

Gómez Caffarena, José. *El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983.

Habermas, Jürgen. *Ciencia y Técnica como "Ideología"*. Rei, México, 1996.

Heidegger, Martín, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992.

-*Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid, 1995.

Herrero, José F. *Religión e Historia de Kant*, Gredos, Madrid, 1975.

Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 1977.

Hume, David *Historia natural de la religión*, introd.. y trad. de Carlos Mellizo, Colección 'Clásicos del Pensamiento', Tecnos, Madrid, 1992.

- *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Dolphin Books, New York.
- *Diálogos sobre la Religión Natural*, trad. de Carmen García Trevijano, Biblioteca 'Grandes Pensadores', Tecnos, Barcelona, 2002.
-*Investigación sobre el Entendimiento Humano*, trad. Jaime Salas Ortueta, sexta edición, Alianza, Madrid, 1988.
-*Tratado sobre la Naturaleza Humana,* traducción de Vicente Viqueira, Libros en la Red, Diputación de Albacete, 2001, edición electrónica www.dipualba.es/publicaciones

Hyppolite, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, 1991.

Kant después de Kant (En el segundo centenario de la Crítica de la Razón Práctica), coordinadores Javier Muguerzas y Rodríguez Aramayo Roberto, Tecnos e Instituto de Filosofía del CSIC editores, Madrid, 1989.

Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*, estudio introductorio, traducción y notas de Dulce María Granja, 'Biblioteca de Signos', Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa editores, México, 2001.
-*Crítica del Juicio*, traducción, introducción y notas de Manuel García Morente, Editora Nacional, México, 1973.
-*Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, versión española de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
-*Ideas para una Historia Universal en clave Cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.
-*La Contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, estudio preliminar de José Gómez Caffarena, "Clásicos de la Cultura", Trotta, Madrid, 1999.
-*La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1990.
-*Lógica*, Ed. Nacional, México, 1977.
-*Metafísica de las Costumbres,* traducción de Adela Cortina Orts, Editorial Tecnos, 1992.
-*Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, 'Biblioteca de los Grandes Pensadores', Barcelona, 2002.
-*Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*La Disertación: de la forma y de los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*), traducción de Juan David García Bacca, en edición electrónica, http://www.garciabacca.com/libros/kant.html.
-*Carta a Marcus Herz, del 21 de Febrero de 1772*. Revista del Postgrado de Filosofía de los Andes, No. 2, 1991.

Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión, coord. Dulce María Granja Castro, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Anthropos editores, Barcelona, 1994.

Kaufmann, Walter. *Hegel*, Alianza, Madrid, 1979.

Kojeve, Alexander, *La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel.* Pléyade, Buenos Aires, 1971.

Körner, S. *Kant*, Alianza Universidad, Madrid, 1977.

Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo. Siglo XXI, México, 1979.

Lefebvre, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche*. Siglo XXI, México, 2007.

Leibniz, Gotttfried. *Monadología*, 'Biblioteca de grandes pensadores', Santillana, Barcelona, 2002.

Lukács, Georg, *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1970.

Marx, Karl, *Escritos de Juventud: Obras Fundamentales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

-*El Capital. Critica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1976.

Miranda, José Porfirio, *Hegel tenía Razón: el mito de la ciencia empírica*. UAM-Plaza y Valdés, México, 2002.

Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*. Sarpe, Madrid, 1984, 2 volúmenes.

Mure, G. R. G. *La Filosofía de* Hegel, Cátedra, Madrid, 1984.

Palacios, J.M., *El idealismo Trascendental. Teoría de la verdad*, Gredos, Madrid, 1979.

Palmier, Jean Michel, *Hegel*, FCE, México, 1977.

Pannenberg, Wolfhart. *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios.* Sígueme, Salamanca, 2002.

Pinkard, Terry, *Hegel. A Biography*, Cambridge, University Press, 2000.

Platón. *Diálogos: Timeo*, Gredos, Madrid, 1992, Vol. VI.

Ponferrada, G. E., *Introducción al tomismo*, Eudeba Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1970.

Religión y Política en Hegel: a 200 años de la Fenomenología del Espíritu. UAM, México, 2009.

Richard, Schaeffler. *Filosofía de la Religión*, Sígueme, Salamanca, 2003.

Ripalda, José María. *La Nación Dividida. Raíces de un Pensador burgués: G. W. F. Hegel*, FCE, México, 1980.

Robert Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensé romantique*. Ousía, Grecia, 1980.

Rovira Madrid, R. *Teología Ética (Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant)*, Encuentro, Madrid, 1986.

San Anselmo, arzobispo de Canterbury. *Proslogion*, Ediciones Folio, Barcelona, 2001.

Santo Tomas de Aquino. *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.

Schelling, *Essais*, Montaigne, Paris, 1936.

Schilpp, Paul Arthur, *La Ética Precrítica de Kant*, UNAM, México, 1997.

Spinoza, Baruch, *Ética*. Sarpe, España, 1984.

Strawson, P.F. *Los límites del sentido*, traducción de Carlos Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid, 1975.

Thomas Hobbes. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Turró, Salvi. *Tránsito de la Naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Anthropos, Barcelona, 1996.

Ureña, E.M. La *crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1979.

Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia, desde Carlomagno hasta Luis XIII*, Compañía General de Ediciones, México, 1960.

Weber, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. I. Taurus, Madrid, 1998.

Wittgenstein, Ludwig. *Cuaderno de Apuntes: (Diarios) 1914-1916*, Oxford, Blackwell, 1961.

-*Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México, 1992.

-*Observaciones Filosóficas*, UNAM, México, 1997.

ÍNDICE

LA IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE KANT Y HEGEL: REFLEXIONES SOBRE DESTINO Y EXISTENCIA.

Introducción

Capítulo I.- La idea trascendental de Dios.

1.1.- Génesis de la idea de Dios en la filosofía de Kant, antes de la *Crítica de la razón pura*
1.2.- Dios como un ideal trascendental: ¿qué es un ideal trascendental?
Conclusión

Capítulo II.- Las objeciones de Kant a las pruebas de la existencia de Dios en la Dialéctica Trascendental.

2.1 Exposición general del ideal "Dios" y de la Teología Trascendental
2.2 Prueba Ontológica
2.3 Prueba Cosmológica
2.4 Prueba Físico-Teológica
Conclusión

Capítulo III.- La presentación de Dios a la luz de la razón práctica.

3.1 La libertad y su dimensión en la realidad.
3.2 El "*Faktum* de la razón" como realidad de la libertad.
3.3 Dios unido a la libertad como un "*Faktum* de la razón"
Conclusión

Capítulo IV.- La acción humana como medio de acceso a Dios.

4.1 El concepto de "fin final" como conexión entre naturaleza y libertad
4.2 Dios en la dinámica de la historia
Conclusión

Capítulo V.- El Concepto de Dios en Hegel.

5.1 La génesis de la idea de Dios en el joven Hegel
5.2 Los *Escritos de Juventud*.
Conclusión

Capítulo VI.- La transición entre los *Escritos de Juventud* y la *Fenomenología del Espíritu*.

6.1 El cambio de Hegel de la idea de Dios al Concepto.

6.2 Ideas principales de los *Escritos de Juventud*, *Fe y Saber* y la *Filosofía Real*, que aparecen en la *Fenomenología del Espíritu*
Conclusión

Capítulo VII.- El Concepto de Dios en la *Fenomenología del Espíritu.*

7.1 El concepto de sustancia-sujeto.
7.2 La Conciencia Desventurada.
7.3 La realización de la sustancia en el sujeto, en la historia.
Conclusión

Capítulo VIII.- Una conversación sobre el problema de Dios entre Kant y Hegel

8.1 Diferencias entre la idea de Dios en Kant y el Concepto de Dios en Hegel.
8.2 Su perspectiva sobre la Historia.
8.3 El estudio del fenómeno religioso y la filosofía de la Religión
Conclusión.

Conclusiones Generales

Bibliografía